

دراسة في المصطلح

أنس الشابي

الحركة الإسلاموية في تونس

الحركة الإسلاموية في تونس

دراسة في المصطلح

أنس الشابي

الطبعة الاولى

١٤١٧هـ – ١٩٩٧م

المقدمة

نشر مركز دراسات الوحدة العربية مؤخّراً كتاباً لراشد الغنّوشي عنوانه «**الحريات العامة في الدولة الإسلامية**» تناول فيه جملة من المسائل والقضايا أبدى فيها الرأي واتّخذ الموقف تارة بالقبول وأخرى بالرّفض. ومن خلال مطالعتنا للكتاب ومتابعتنا لما يصدر «المؤلّف» وحركته من بيانات، وجدنا أنّ أبرز ما يتّسم به خطابهم، التناقض في المواقف والاضطراب في المنهج والانفصال بين المقدّمة والنتيجة وهو ما سيتّضح لاحقاً.

ولعلّني لا أكتم سراً إن قلت إن الحافز الذي دفعني إلى مناقشة ما ورد في الكتاب المذكور هو تلك الصورة التي أشاعها البعض ولا زال عن ديمقراطية ما يسمّى حركة النّهضة وقبولها بحقّ الاختلاف وغير ذلك ممّا يوسم به عادة المؤمنون بالنسبية البعيدون كل البعد عن الإطلاق أيّا كان سنده.

هذا الوهم انتشر انتشار النار في الهشيم دون أن يكون له ما يؤكد صحته سوى كلمة ألقيت في ندوة أو نص نشر في صحيفة سيّارة، ورغم أنّ الحكم على تنظيم سياسي ما يجب أن يقوم على جملة ما يصدر عنه من قول وفعل، فإنّ هذه الحركة لا تعامل على هذا الأساس بل يسود الانتقاء قاعدة للتقييم.

ربما مثّل الموقف من السلطة ـ أي سلطة ـ عاملاً أساسياً في تقييم هذا الطرف أو ذاك، ولكن علينا أن نضع في الاعتبار أنّ حماية الوطن مما تخطط له هذه الحركات بليل من تطبيق لشريعتهم وقهر للمرأة وعداء للعصر ومعارفه ورفض للآخر وضرب للوحدة الوطنية، يجب أن تكون القيم والأساس والسند لكل حكم، لا تغرننا ذرابة اللسان وحسن انتقاء الألفاظ، فالأصل في الأشياء الاتساق النظري والتواصل المنطقي بين الملفوظ والمسكوت عنه من ناحية والممارسة من ناحية أخرى.

فإلى أي مدى يترجم الكتاب حقيقة ما يروّج له هؤلاء المتطرّفون؟

وهل يحمل التزاماً بالديمقراطية وانقياداً لنتائجها؟

أو أنّه يحمل عكس ما قيل من تشريع للإرهاب ودعوة للعنف؟

ونحن نختم هذا التقديم لا بدّ من إبداء الملاحظات التالية:

١) هذا الكتاب وإن وضع على غلافه اسم «راشد الغنّوشي» إلاّ أنّه كتب بأقلام عدّة وهو ما نلحظه بجلاء لما ننتقل من فصل لآخر حيث تتعدّد أساليب الكتابة وتتنوّع طرقها ويغيب الاتساق، فالمفاهيم مختلطة وهو ما سيتضح لاحقاً، والمحصّلة أنّ هذا الكتاب ليس إلاّ أشتاتاً من شبه المتطرّفين من مختلف العصور والأمكنة لفقوها الواحدة بجانب الأخرى حتى صحّ فيه القول بأنه سفر الإرهاب. وحتى لا نوصف بالتجني نحيل القارىء إلى الصفحة ٢٢ ليجد قائمة في الذين حرروا الكتاب.

٢) أنهى الكتاب ما دأب الإسلاميون على استعماله من إزدواجية في الخطاب وظهروا على حقيقتهم دعاة للعنف والإرهاب والاغتيال وهو ما يؤشّر في تقديرنا على الفشل الذريع الذي منوا به حيث فضحوا أنفسهم بما ارتكبوا من جرائم ولما لم يعد مجدياً التخفي وراء الكلمات والألفاظ، كشفوا المستور.

٣) إنّ المتأمل في قائمة المصادر والمراجع التي اعتمدها مؤلّفو الكتاب يلحظ بجلاء حضور كبار القادة الحركيين من مختلف الأصناف والاتجاهات، فتقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير حاضر وكذلك باقر الصدر زعيم حزب الدعوة ومحمد حسين فضل الله مرشد حزب الله في لبنان ومصطفى السباعي زعيم الإخوان السابق بسوريا وحسن الترابي ومصطفى مشهور أحد قادة التنظيم السري للإخوان في مصر وعبد القادر عودة ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي وفهمي هويدي.... وغيرهم، ومن الجدير بالملاحظة أنّ مؤلفي الكتاب اعتمدوا نصوصاً لبعض اليساريين السابقين ممن انقلبوا على أعقابهم وارتكسوا إلى الدفاع عن مقولات الإسلاميين ورؤاهم كمنير شفيق وعادل حسين وغيرهما ممن محضوا أقلامهم للتخفيف من جرائم المتطرفين وتجندوا لإشاعة الأوهام وتشويش الرؤية والاعتذار لهم عن الإرهاب الذي أتوه والجناية التي ارتكبوها في حق شعوبهم.

ومن الجدير بالملاحظة أننا في ردنا هذا اقتصرنا على ما ورد في كتاب الغنوشي أساساً ولم نتعامل مع بياناته المكتوبة أو المسموعة إلاّ في حدود ضيّقة رغم أنها الأكثر تصريحاً بحقيقة أهدافه وطبيعة حركته، فما القول يا ترى فيمن يبرر اغتيال المثقفين في الجزائر ويطرب لذبحهم من الوريد إلى الوريد مردداً بأنّ: «بعض المثقفين هم محامو

الشيطان» وكيف يمكن الاطمئنان لمن يرفض الديمقراطية من أساسها ويقول: «إن مجتمعاتنا قائمة على قيم أخرى... وإن الأصوليين يلجؤون إلى دول ملحدة للإستفادة من الحرية والديمقراطية(*) فالادعاء بأنّ خصوصية ما تمنعنا وتحجبنا عن كونيّة القوانين ليس في واقع الأمر إلاّ المدخل لعزلنا عن السيرورة التاريخية للإنسانية من ناحية كما أنها رجع الصدى لذلك الوهم الذي أشاعه المتطرفون وروّجوه حول وجود إقتصاد إسلامي وكيمياء إسلامية وإشتراكية إسلامية... من ناحية أخرى.

ونحن نختم هذا التقديم لا مندوحة عن الإشارة إلى أننا كتبنا ما كتبناه في إطار سجالي يستهدف رد غائلة تتار العصر وهمجه.

(*) جريدة الأخبار المصرية بتاريخ ١٦ جانفي ١٩٩٤ ص ١ نقلاً عن نيويورك تايمز.

المصطلح

تدّعي الحركات الإسلامية جميعها أنها تستند إلى الدين وتسترشد به في ممارستها وفيما تقترح على مجتمعاتها، وهي في سبيل ذلك لا تتوقف عن الاستشهاد بالنصوص المقدسة وغيرها حتى في غير مواضعها بجانب إكسابها مصطلحات قديمة معاني أخرى جديدة لا علاقة لها بها، كل ذلك لاستدراج الناس إلى خطاب سهل ويسير ومثير لمخزون نفسي لا زال حاضراً في وجدان شعوبنا. فالحديث عن الاقتصاد اعتماداً على مصطلحات حديثة كفائض القيمة والميزان التجاري وغيرهما غير مقنع للكافة ولا يتجاوز أذن السامع ولا تجد لديه أي قبول لأنه يحتاج إلى خلفية من المعرفة والثقافة لا زالت ممتنعة عن الجمهور لأسباب يطول ذكرها، أما إن استعملت ألفاظاً كالزكاة وعدل عمر وغيرهما فإنك في هذه الحالة تدغدغ مشاعر الناس وتثير لديهم ردود فعل يمكن أن يتم توجيهها واستغلالها في كل الاتجاهات.

لهذا السبب بالذات تُوهم الحركات التي اصطلح على تسميتها بالإسلامية بالتصاقها بالنصّ فتحرّف الكلم عن مواضعه وتنحرف به إلى خدمة أهدافها وتزوّر المفاهيم وتدلّس المعاني وتلبسّ على خلق الله، وحتى لا يقال إننا نرسل الكلام على عواهنه نتناول بعض المصطلحات التي قام عليها كتاب الغنوشي بالبحث والتحليل.

الشـريعـة

تقوم المنظومة التي يدعو إليها المنتسبون لهذه الحركات أيّا كان خطابهم على جملة من المفاهيم، المفاتيح، التي يستعملونها صباحاً مساءً لإثبات مشروعيتهم ومشروعيةما يدعون إليه.

فلفظ الشريعة أو تطبيق الشريعة واحد من المرتكزات التي لا تغيب، فهي حاضرة

دائماً وأبداً، ومن نافلة القول إنّ استعمال هذا اللّفظ يتمّ دون تحديد أو ضبط لمضمونه، فما المقصود بالشريعة؟ وما معناها لغة واصطلاحاً؟ وفي أيّ إطار تمّ استخدامها في القرآن الكريم؟ وما هي الإضافات التي عرفها اللفظ إلى أن أصبح على ما هو عليه اليوم؟ وهل أنّ الشريعة كما يروّج لها عمر عبدالرّحمان أو الغنّوشي مبرّأة من الفهم الإنساني ومتعالية عن الواقع أو هي تلك النّظم والقواعد والفروع التي ابتدعها الإنسان وأصبحت كالغشاء الذي يحجب حقيقة الدّين والشريعة ويمنع رؤيتها؟

تلك بعض الأسئلة التي يتحتّم أن نجيب عنها لنعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله وحتّى لا نقع في الخلط والتلبيس لأنّ المسألة تتعلّق بمستقبل أمّتنا وهو أمر لا يحتمل سوى الجدّ والصدق.

بعد حديث طويل عن الدّولة ذهب الغنّوشي إلى القول بأنّ: «سلطان الأمّة مقيّد بسلطان الشريعة»[١] وأنّ: «إنتزاع سلطة التشريع الأصلي من يد الدّولة وإيكالها إلى جهة عادلة محايدة هي شريعة الله يمثّل إضافة إسلامية»[٢].

الأمر الذي يعني أنّه يصادر حقّ الأمّة في التشريع استناداً إلى الشريعة ويمنع جهاز السلطة هو الآخر من سنّ القوانين.

هذه القناعة التي صيغت في أواخر ١٩٩٣ عبّر عنها بوضوح وجلاء كاملين حسن الغضباني أحد المؤسسين الأوائل لحركة الاتّجاه الإسلامي بتونس خلال سنة ١٩٧٩ ونشرها بمجلّة الحركة قال: «إنّ نظام تعدّد الأحزاب يعني الصراع بين أنماط من الفكر البشري وهذا جائز في دولة لائكية أمّا في دولة إسلامية فغير منطقي وغير مقبول محادّة الشرع الإلهي باسم الحريّة والديمقراطية وتعدّد الأحزاب»[٣].

باسم الشريعة وتحت ستارها يتمّ التمهيد للإستحواذ على حقّ الأمّة واختصاص الدّولة.

فما هي الشريعة؟

ورد لفظ الشريعة ومشتقاته أربع مرّات في القرآن الكريم كالتالي:

---

(١) الحريات العامّة ص ١٦٩.
(٢) المصدر السابق ص ٢٢١.
(٣) مجلة «المعرفة» العدد ٥ السنة ٣ ص ١١.

﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[١].

﴿ ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ﴾[٢].

﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[٣].

﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ﴾[٤].

فمادة شرع واشتقاقاتها الواردة في هذه الآيات تدور جميعها حول الدلالة اللغوية التي هي المنهاج والطريق والسبيل ولا علاقة لها بالقانون أو التشريع الذي تمارسه الأمّة أو الدولة مباشرة أو نيابة.

في دراسة هامّة قال العشماوي: «استعمل لفظ الشريعة في الإسلام أوّلاً بمعناه الذي يفيد أنّ شريعة الإسلام هي سبيل الإسلام أو منهاجه. ثمّ نقل بعد ذلك إلى كلّ أحكام الدّين فأصبحت الشريعة تعني كلّ ما ورد في القرآن من سبل للدّين ونظم للعبادات وتشريعات للجزاءات أو للمعاملات، ثمّ أصبح أخيراً يعني كلّ أحكام الدين ونظم العبادات وتشريعات الجزاءات والمعاملات وما جاء في السنّة النبويّة وما تتضمنّه آراء الفقهاء وتفاسير المفسّرين ونظرات الشرّاح وتعاليم رجال الدّين»[٥].

هكذا نلحظ أنّ لفظ الشريعة إنمّا أطلق أساساً على المنهاج الذي هو السبيل في عمومه دون تحديد أو ضبط أو تخصيص، أمّا الحواشي والهوامش التي أضافها الإنسان فيما بعد فهي ليست منه وإن استندت إليه وهي لذلك لا تحمل أيّ قدسيّة أو إلزام لأنّها المحصلّة للتفاعل مع المحيط، فالدّين ليس هو الفكر الديني، والآليات هي غير التفاسير، والشريعة ليست بأيّ حال من الأحوال الأحكام والقوانين، في هذا المعنى يقول العشماوي: «وفي عبارة واحدة يمكن أن يفرّق بين الدين والفكر الديني بأنّ الدّين هو مجموعة المبادىء التي

---

(١) سورة الجاثية الآية ١٨.
(٢) سورة الشورى الآية ١٣.
(٣) سورة المائدة الآية ٤٨.
(٤) سورة الشورى الآية ٢١.
(٥) أصول الشريعة ص ٣٠.

يبشّر بها النبي أو الرسول، والفكر الديني هو الأسلوب التاريخي لفهم هذه المبادىء وتطبيقها، فكلّ فهم للنّص الديني وكلّ تفسير له بعد حياة النبيّ هو من قبيل الفكر الديني، لذلك فإنّ الفهم أو التفسير قد يوافق صميم الدّين وقد يخالفه»[١].

إنّ الخلط المتعمّد بين الدين وما نشأ حوله من فكر إنساني قابل للخطأ والصواب، يستهدف أساساً منع الأمّة عن أن تأخذ مصائرها بنفسها، قال الغنّوشي: «الأمّة كافّة مأمورة بإقامة الشريعة وهي جملة النّظام الإسلامي الذي اختاره الله لحياة البشر وهو واجب النفاذ وهم آثمون إن لم يقيموه. . . . لشمول مضامينها (الشريعة) حياة النّاس الاقتصادية والخلقيّة والسياسية والعلاقات الدوليّة والعقوبات. ففي الشريعة أوامر عامّة. . . . وفيها شرائع تفصيليّة. . . . وفيها أمر للأمّة وفيها نظام مفصل للأسرة ونظام دولي ونظام للعقوبات ونظام للتعليم. . . . في الإسلام نظام للحكم صادر عن الله نطق بتشريعاته القرآن والسنّة وأن الإحتكام إليهما والتسليم بهما حدّ فاصل بين الإيمان والكفر. . . . »[٢].

تثبت الدراسة المتأنية للنّصوص المقدّسة أنّ الإسلام لم يدعُ إلى نظام معيّن للحكم ولا اشتمل على أحكام تفصيلية إذا استثنينا الأسرة، بل دعا إلى الإتّصاف بالسلوك الحميد ضمن سياق أخلاقي وفي إطار وعظي لا علاقة له بأيّ إلزام قانوني أو دستوري، والنّاظر في الآيات القرآنية يتبيّن صحّة ما قلنا بجلاء فمن بين ٦٢٣٦ آية نجد ٢٤٥ آية فقط تتعلّق بالمعاملات بيانها كالتالي:

- ٧٠ آية تتعلّق بأحكام الأحوال الشخصية.
- ٧٠ آية تتعلّق بمعاملات الأفراد ومبادلاتهم من بيع وإجارة ورهن.
- ٣٠ آية تتعلّق بالأحكام الجنائية التي يقصد بها حفظ حياة النّاس وأموالهم وأعراضهم.
- ٣٠ آية تتعلّق بأحكام المرافعات والقضاء والشهادة.
- ١٠ آيات تتعلّق بالأحكام الدستورية وتقرير ما للأفراد والجماعات من حقوق.
- ٢٥ آية تتعلّق بالأحكام الدولية وتحديد علاقة المسلمين بغيرهم.
- ١٠ آيات تتعلّق بالأحكام الاقتصادية والمالية وحقّ السائل والمحروم[٣].

---

(١) المصدر السابق ص ٤٨.
(٢) الحريّات العامّة ص ٩١ و ٩٢.
(٣) علم أصول الفقه، خلاف ص ٣٢ و ٣٣.

لو تجاوزنا نسبة الآيات التي تناولت المعاملات ودلالات ذلك إلى غيرها لقلنا هل أنّ وجود عشر آيات تتعلّق بالحكم كاف للحديث عن أسلوب ونظريّة لذلك في الإسلام الدين؟ وهل أنّ عدد هذه الآيات حتّى من النّاحية الكميّة كاف لتغطية عمل السلطتين التنفيذية والتشريعية وتحديد العلاقة بينهما؟ وهل أنّ وجود ٧٠ آية كاف هو الآخر للحديث عن الاقتصاد بين الدول وبين الأفراد وبينهما وبين الإثنين معاً؟ ثمّ هل أنّ وجود ٢٤٥ آية تناولت المعاملات مُجز لتغطية كلّ أنواع المعاملات الإنسانية التي لا تقع تحت عدّ أو حصر؟

القرآن كتاب دعوة وأخلاق يتعبّد بتلاوته وما ورد فيه إنّما ورد في صيغة العموم والإطلاق التي لا يختلف حولها عاقلان كالصدق في القول والأمانة في البيع والشراء وحسن المعاشرة، ومن رحمة الله بعباده أن ترك لهم مساحة واسعة للتفصيل والتخصيص والتجزئة لأنّها تخضع لعاملي الزمان والمكان. قال الإمام الزرقاني (ت ١١٢٢ هـ/ ١٧١٠ م) في شرحه لموطأ الإمام مالك: «ولا غرو في تبعيّة الأحكام للأحوال»[(١)].

ويذهب الإمام ابن عابدين (ت ١٢٥٢ هـ/ ١٨٣٦ م) في حاشيته إلى ما هو أبعد حيث يفترض التعارض بين النّص الشرعي والمصلحة فيقول: «قوله لتقدّم حقّ العبد أي على حقّ الشرع لا تهاونا بحقّ الشرع بل لحاجة العبد وعدم حاجة الشرع، ألا ترى أنّه إذا اجتمعت الحدود وفيها حقّ العبد يبدأ بحقّ العبد لما قلنا ولأنّه ما من شيء إلاّ ولله تعالى فيه حقّ فلو قدّم حقّ الشرع عند الاجتماع بطل حقوق العباد كذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان، وأمّا قوله عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق، فالظاهر أنّه أحقّ من جهة التعظيم لا من جهة التقديم»[(٢)].

أمّا بالنسبة لسنّة رسول الله ﷺ وإن عدّت بإطلاق المصدر الثاني من مصادر التشريع فإنّ المحقّقين توقّفوا عندها بالتمحيص والدّرس لاعتبارات متعدّدة نجملها فيما يلي:

١) بعد وفاة الرسول ﷺ واختلاف المسلمين حول من يحكم ابتدأ الوضع والكذب على الرسول ﷺ فتدافعت الفرق كلّ يعمل على تعضيد موقفه والإتيان بحديث أو اقتطاع جزء منه للاستظهار به أو اختلاق حديث كامل متناً وسنداً. فممّا روي عن ابن أبي العوجاء أنّه قال: «وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرّم فيها الحلال وأحلّ الحرام»[(٣)].

---

(١) الزرقاني على الموطأ، ج ١، ص ٣٦٠.
(٢) ردّ المحتار على الدرّ المختار، ج ٢ ص ١٤٤.
(٣) أضواء على السنّة المحمديّة ص ٩٤.

لم يكن الوضع مقصوراً على الفرق وأصحاب الأهواء بل تجاوز ذلك حتّى إلى الصالحين الذين كانوا يقولون: «نحن نكذب له لا عليه»[1]، فاختلط لكلّ ذلك الصحيح بالمكذوب وتضخّم عدد المرويات فقد ثبت أنّ عدّة ما في البخاري من أحاديث بلغ ٢٧٦١ جمعها من حوالى ٦٠٠ ألف حديث[2].

٢) رغم أنّ عدداً من العلماء قام بوضع قواعد تستهدف التثبّت من صحّة الحديث سنداً بالدّرجة الأولى ومتناً فيما بعد، فإنّ الاختلافات السياسية التي ظهرت في شكل فرق دينية لعبت دوراً أساسياً في فرز الأحاديث وتصنيفها. فاختار السنّة رواتهم واختار الشيعة رواتهم كذلك. . . لنجد في نهاية الأمر أنّ لكلّ فرقة مسانيدها ومصطلحها اللذين يتسّقان مع الموقف السياسي الذي اختارته وأصبح بذلك لكلّ فرقة مدوّنتها الحديثيّة فالشيعة: «لا يعترفون بكلّ الأحاديث التي اعتمدها أهل السنّة إنّما يعترفون بما رواه أئمّتهم ورجالاتهم من الأحاديث أو الأخبار. أمّا الظاهرية فإنّهم يقبلون الأحادية من غير قرينة. . . . وقد ذهب قوم إلى أنّ السنّة لا يُعمل بها إلاّ إذا وافقت القرآن»[3].

٣) أمّا تدوين الحديث وقيده فإنّه لم يتمّ إلاّ في أواخر النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة فمالك توفي سنة (١٧٩ هـ/ ٧٩٥ م) والبخاري سنة (٢٥٦ هـ/ ٨٦٩ م) ومسلم سنة (٢٦٨ هـ/ ٨٨١ م). أمّا لدى الشيعة فقد توفي الكليني عمدتهم سنة (٣٢٨ هـ/ ٩٣٩ م) وابن بابويه سنة (٣٨١ هـ/ ٩١١ م) والطوسي سنة (٤١١ هـ/ ١٠٢٠ م).

وبيّن أنّ طول المدّة الفاصلة بين وفاة الرّسول ﷺ وتدوين حديثه بجانب ما عرفه المسلمون من اختلافات وصلت إلى حدّ الاقتتال ورفع السيوف تلقيان بظلال كثيرة حول ما دوّن وتدعو إلى التحرّي الشديد عند الاستناد إلى أيّ أثر من آثاره عليه السلام.

٤) اتّفق العلماء على أنّ السنّة درجات أعلاها المتواتر أي ما رواه جماعة عن جماعة يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب. «ومن هذا القسم السنن العمليّة في آداء الصلاة والحجّ والآذان وغير ذلك من شعائر الدّين التي تلقّاها المسلمون عن الرّسول بالشهادة أو السماع

---

(١) المصدر السابق ص ١١١.
(٢) المصدر السابق ص ٢٧٢ و ٢٨٠.
(٣) الشريعة الإسلامية، بدران، ص ٢٥٢ و ٢٥٣.

جموعاً عن جموع من غير اختلاف في عصر عن عصر أو قطرعن قطر وقلّ أن يوجد في السنن القوليّة حديث متواتر»[1] الأمر الذي يعني أنّ ما أثر عن الرسول ﷺ ممّا حاز أعلى درجات الصحّة ينحصر أساساً في الأفعال التي أتاها أمام جموع المسلمين، أمّا الأقوال التي يمكن أن تصنّف في هذه الدرجة فهي قليلة إن لم نقل إنّها نادرة. قال الشاطبي في الاعتصام وهو يتكلّم عن خبر الواحد: «إنّ عامّة التكليف مبني عليه لأن الأمر إنّما يرد على المكلّف من كتاب الله أو من سنّة رسوله وما تفرّع منهما راجع إليهما فإذا كان وارداً من السنّة فمعظم نقل السنّة بالآحاد بل قد أعوز أن يوجد حديث عن رسول الله متواتر»[2].

والمتأمّل في ذلك السيل من الصحف التي دأب المتطرّفون على تسويدها ونشرها بين النّاس يلحظ جليًّا أنّهم يخبطون خبط عشواء فتجدهم يستدلّون بكلّ ما يقع تحت أيديهم فينسبونه للرّسول ﷺ دون التثبّت من صحّته، غايتهم من كلّ ذلك إثبات صحّة موقف اتّخذوه أو تسفيه آخر، قال القرضاوي: «إنّهم مهما درسوا فسيظلّون في حاجة إلى أهل الاختصاص، فإنّ للعلم الشرعي أدوات لم يتوافروا على تحصيلها وأصولاً لم يتمرّسوا بمعرفتها واستيعابها وفروعاً مكملات لا تسعفهم أوقاتهم ولا أعمالهم أن يتفرّغوا لها ولكلّ وجهة هو موليها، وكلّ ميسّر لما خلق له»[3].

ومن الجدير بالملاحظة أنّ الغنّوشي عمل على حشو كتابه بسيل من السنن القوليّة التي نسبها للرّسول ﷺ دون أن يكلّف نفسه عناء التثبّت من صحّتها أو تحقيق درجتها مستنتجاً منها كلّ ما من شأنه أن يعضّد رؤاه لكلّ ما ذكر، فإنّ الاستشهاد بالسنن القولية للرسول ﷺ يقتضي منّا الحذر والتثبّت لأنّ كلّ خطأ أو إيغال بدون رفق لن يؤدّي إلاّ إلى تشويش الرؤية والخلط بين ما هو دين ثابت متعال عن الزمان والمكان وبين ما هو فكر إنساني يخضع للمتغيّرات الذاتية والموضوعية. في هذا الإطار يجهد الغنّوشي نفسه لإثبات وجود نظام حكم في الإسلام قال: «إنّ أحداً لم يعد قادراً على إنكار حقيقة أنّه قام بعد الهجرة في المدينة مجتمع سياسي متميّز مستقلّ برقعته الترابية وبنظامه القانوني الموحّد وقيادته. . . تربط أفراده وشائج ومواثيق وأهداف مشتركة، وأنّ ذلك المجتمع قد قام بكلّ وظائف الدّولة من دفاع وقضاء وإبرام معاهدات وابتعاث السفارات وأنّه ما كان أحد من بناة ذلك

---

(١) علم أصول الفقه، خلاف، ص ٤١.

(٢) نقلاً عن أضواء على السنة المحمدية، ص ٢٥٢.

(٣) الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرّف ص ٢٠٦.

النّظام يشكّ في طبيعته من حيث أن سلطة التقنين العليا فيه لله ورسوله (الكتاب والسنّة) وأنّ المصادر الأخرى للتقنين (الاجتهاد) إنّما هي مصادرثانوية تعمل في إطار المرجعية والمشروعية العليا (الكتاب والسنّة) أي الوحي ومقاصده»[1].

ولنا على هذا الكلام اعتراضات متعدّدة نجملها في القول بأنّ:

أ) حكومة الرسول ﷺ هي حكومة الله وليست حكومة بشر لأنّ الذي اختار الرسول ﷺ لتبليغ الوحي ولحكم الجماعة الناشئة آنذاك هو الله تعالى وانطلاقاً من إيمانهم بالرسالة الجديدة أسلسوا له قيادهم.

ب) هذه الحكومة مسنودة بالوحي فكلّما اجتهد الرسول ﷺ إلاّ ونزل الوحي إمّا مصحّحاً أو مثبّتاً وما على المؤمنين إلاّ أن ينصاعوا وينقادوا لما أمر تعالى على لسان نبيّه[2].

ج) حقوق الرسول ﷺ على أمّته هي من الاتّساع بحيث لا يمكن لأيّ كان أن يدّعيها لنفسه أو تنتقل لغيره أو يرثها أحد باستثناء ما هو رائج لدى الشيعة حول الإمامة والعصمة[3].

د) ما سمّاه المتطرّفون بالمصادر الأخرى للتقنين في حكومة الله لم يكن لها أيّ وجود إبّان البعثة لأنها ظهرت بعد انقطاع الوحي وهي في نهاية الأمر جهد بشري قابل للخطأ والصوّاب ولا يحمل أيّ إلزام.

ولأنّ النصوص المقدّسة لا تسعف دعاة الدولة الدينية بما يعضد رؤاهم بصراحة ووضوح فإنّهم يلجؤون إلى التحايل على الألفاظ بإكسابها معاني هي غير ما قصد الشارع أو يبتكرون مقولات تساعدهم على تحقيق أغراضهم.

---

(١) الحريات العامّة ص ٩٠.

(٢) عن اجتهاد الرسول ﷺ انظر كتابين بنفس العنوان الأوّل للشيخ عبد الجليل عيسى أبو النصر، عيسى البابي الحلبي القاهرة ١٩٥٠ والثاني لنادية شريف العمري مؤسّسة الرسالة ١٩٨٧.

(٣) انظر أصول الشريعة ص ١١٩ وما بعدها.

الشـــورى

يدّعي المتطرّفون جميعاً أنّ الشورى تمثّل مبدأ من المبادىء التي قام عليها ما سموه نظام الحكم، ويستندون في ذلك إلى ورود لفظ الشورى في النّص القرآني مرّتين، إلاّ أنّهم حال الاستشهاد باللفظ يغمضون العين عن الأسباب والإطار الذي تنزل فيه كما أنّهم ينحرفون به عن معناه السديد فيكسبونه دلالات أخرى معاصرة ليصل بعضهم في نهاية الأمر إلى القول بأنّ الشورى هي الديمقراطية.

ورد لفظ الشورى مرّتين في القرآن:

﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[١].

﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾[٢].

قبل أن نفصّل القول فيهما نورد فيما يلي فقرة من كتاب لرئيس مجلس شورى جماعة الغنّوشي حدّد فيه الأسلوب الذي يجب اعتماده من قبلهم عند تناول النصوص. قال عبد المجيد النجّار: «ينبغي تأسيس الفهم... على الصورة التي كانت عليها اللغة العربية حال نزول الوحي بحيث لو افترضنا أنّ وضعاً من هذه الأوضاع طرأ عليه تغيير في الاستعمال اللغوي بمرور الزمن فإنّ الفهم ينبغي أن يتمّ على أساس ما كان باعتبار أنّ الخطاب ورد عليه لا على أساس ما آل إليه الأمر»[٣].

على هذا الأساس نقول. إنّ الآية الأولى (الشورى ٣٨) مكيّة أي أنّها نزلت قبل ظهور فكرة إنشاء الدولة فلا يتصوّر عاقل أنّها يمكن أن تكتسب حجيّة على وجوبها لاحقاً، كما أنّ الشورى ذكرت في هذه الآية وصفاً للمؤمنين الذين يستجيبون لربّهم ويقيمون الصّلاة.... ويتشاورون كذلك الأمر الذي يعني أنّ الشورى في هذه الآية ذكرت بمعناها الأخلاقي كسلوك يتّصف به المؤمنون لا بمعناها الحقوقي القانوني العام الذي يتضمّن أسلوب الحكم والمجالس النيابية والانتخابات والسلطات والفصل بينها... قال الشيخ الطاهر بن عاشور:

---

(١) سورة الشورى الآية ٣٨.
(٢) سورة آل عمران الآية ١٥٩.
(٣) خلافة الإنسان ص ٨٣.

«والمقصود منها (الآية) ابتداءهم الأنصار . . . وقد عرف الأنصار بذلك إذ كان التشاور في الأمور عادتهم فإذا نزل بهم مهمّ اجتمعوا وتشاوروا»[١].

أمّا الآية الثانية (آل عمران ١٥٩) وإن كانت مدنيّة فإنّ الخطاب فيها موجّه للرّسول ﷺ كوصيّة أخلاقية من بين وصايا أخرى هي العفو والاستغفار والتوكّل بحيث لا ينصرف معناها إلى غيره من النّاس ولا إلزام فيها لأحد. قال الشيخ الطاهر بن عاشور: «وقد دلّت الآية على أنّ الشورى مأمور بها الرّسول ﷺ فيما عبّر عنه بالأمر»[٢]. وقد ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ الألف واللام في لفظ الأمر الوارد في الآية ليسا للاستغراق وإنّما للعهد أي الأمر إيّاه وهو أمر الحرب بحيث لا يستغرق كلّ أنواع الأمور، قال الشيخ ابن عاشور: «أريد بالأمر أمر الحرب فاللام للعهد»[٣] هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لا يمكن أن نتصوّر أنّ الشورى ملزمة في حكومة الرسول ﷺ التي هي حكومة الله لأنّ الرسول ﷺ ما هو إلاّ منفّذاً لما يوحى له به من قبل ربّه قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾[٤].

ومهما يكن من أمر فإنّ الشورى لا تعني أنّه على الرسول ﷺ إتباع المشورة إذ ورد في الآية قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ قال صاحب التحرير: «فإذا عزمت بعد الشورى أي تبيّن لك وجه السداد فيما يجب أن تسلكه فعزمت على تنفيذه سواء كان على وفق بعض آراء أهل الشورى أم كان رأياً آخر لاح للرسول سداده. . . . فبادر ولا تتأخّر وتوكّل على الله . . . »[٥].

الإجمـــاع

عند حديثهم عن الإجماع يأتي الغنّوشي بالعجب العجاب قال: «إنّ الإجماع الذي عدّ في شريعة الإسلام مصدراً من مصادر الشريعة إلى الكتاب والسنّة هذا الإجماع هو دعوة صريحة إلى الاعتراف بالرّأي العام على اختلاف اتجاهاته وميوله الأصليّة الثابتة ورعايته عند

---

(١) التحرير والتنوير ج ٢٥ ص ١١١ و ١١٢.
(٢) التحرير والتنوير ج ٤ ص ١٤٧.
(٣) التحرير والتنوير ج ٤ ص ١٤٧ وانظر كذلك مفاتيح الغيب للرّازي ج ٩ ص ٦٧ وفتح القدير للشوكاني ج ١ ص ٣٩٣.
(٤) سورة الفتح الآية ١٠.
(٥) التحرير والتنوير ج ٤ ص ١٥١.

التشريع، وهذا العنصر البشري الذي دخل على الشريعة جزء منها ليس غريباً عنها بل هو رشح من هديها طالما ظلّت الأمّة متطهّرة كادحة في طريق الله، لا عجب عندئذ أن تنظر بنور الله وأن تغدو رؤاها جزءاً من النبوّة.... »[1].

الإجماع في الاصطلاح هو: «اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول ﷺ على حكم شرعي في واقعة»[2].

ترى ما علاقة الإجماع بالرأي العام؟ ومن هم هؤلاء الذين يصحّ إجماعهم؟ هل هم المجتهدون الذين توفّرت فيهم شرائطه أو هم عامة النّاس؟ وهل يتناول الإجماع ما هو شرعي أو ما يتعلّق بتحقيق مصلحة العباد وفيها مجال رحب للاختلاف؟ وما الدّاعي لإدخال العنصر البشري في الشريعة؟ لم لا نبقي على الشريعة كما هي نقيّة صافية تجمع وتوحّد وننأى بها عمّا هو بشري محلّ خلاف واختلاف وخصومة؟ ولم كلّ هذا الإلحاح والإصرار على أن تغدو رؤى الأمة الإسلامية وهي كائن هلامي يتّسع باتّساع حدود الإيمان وينحسر بانحساره جزءاً من النبوّة؟ ومن ينوب الأمّة؟ ثمّ من ذا الذي سيكتسب القدسيّة إن أصبحت رؤى الأمّة جزءًا من النبوّة؟ ألا يكون ذلك مدخلاً للاستبداد وإقامة نظام تيوقراطي؟

الـواجـب

في إطار ربطه الدين بالسياسة يذهب الغنّوشي إلى الاستشهاد بقاعدة أصولية نصّها ما يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب ف: «لقد ثبت أن علماء المسلمين وعقلاءهم لم يساورهم في كلّ عصورهم ريب في ضرورة نصب الإمام (الحكم الإسلامي) لإنفاذ الشريعة وخدمتها عملاً بقاعدة أنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب»[3].

والنّاظر لأوّل وهلة لهذه القاعدة يتبادر إلى ذهنه اتساقها المنطقي وسلامة الاحتجاج بها، ولكنّنا نرى خلاف ذلك لأن هذه القاعدة وقع استعمالها في غير موضعها، فالواجب هو ما طلب الشارع محتّماً من المكلّف إتيانه، فاعله يثاب وتاركه يعاقب[4] ، والأمر هنا لا يتناول سوى ما هو تعبّدي من أفعال كالصلاة والصوم والزكاة وغيرها أي الأفعال التي تكون الحكمة من أدائها على الوجه الذي حدّد الشارع إظهار الطاعة والانقياد لله تعالى ورجاء نوال

---

(١) الحريات العامة ص ١١٩ ص ١٢٠.
(٢) علم أصول الفقه، خلاف ص ٤٥.
(٣) الحريات العامة ص ٩١.
(٤) انظر تعريف الواجب في مختلف كتب أصول الفقه للغزالي وخلاف والخضري...

الثواب في الآخرة. أمّا باقي الأفعال التي لا تندرج ضمن هذا التحديد فلا يتعلّق بها أيّ حكم شرعي، فبناء السدود وإقرار الميزانيات وعقد الصلح وتعيين القادة... إنّما هي واقعة ضمن الأفعال التي تستهدف تحقيق المصلحة، وهي الأفعال التي سكت الشارع عنها ولم يرد بشأنها سوى ما هو عام ومطلق لا قيد أو تخصيص فيه. وقد كان علماء الشرع واعين بهذه التفرقة فلا نجد لدى الأصوليين (أي علماء أصول الفقه) عند حديثهم عن الواجب سوى ما هو شرعي من أفعال أو ما يقع في دائرته كالشروط والأسباب والمسبّبات.

ومن ناحية أخرى هذه القاعدة لا نجدها لا في القرآن ولا في السنّة بل ابتدعها الفقهاء من جملة قواعد أخرى كالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وغيرها لضبط الفهم والحدّ من حركة الفكر والقيد على الإبداع وإقرار النمطية.

إنّ القول بأنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب، ليس إلاّ الوسيلة المقنّعة للحجر على المجتمع ومنعه من أن ينفتح على الآخر وتقييد حركته وفرض رؤى المتطرّفين عليه. فالخلافة الإسلامية في تقديرهم واجبة والحركة الإسلامية أداة ذلك واستناداً إلى القاعدة السالفة الذكر يصبح الانخراط في الحركة واجباً ولنضع في اعتبارنا أنّ الوجوب هنا يؤدّي إلى إطلاق صفة الإيمان أو الكفر على الإنسان مع ما يتبع ذلك من حيثيات وحواش تتعلّق بالإرث والزواج والطلاق...

البـرنـامـج

منذ أن ظهرت الحركات المتطرّفة على الساحة السياسية لم تتوقّف القوى الوطنيّة والديمقراطية عن مطالبتها ببرنامجها السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ولكنّها في كلّ مرّة كانت تناور وتداور، فمرّة ترفع شعارات عامة صالحة لكلّ زمان ومكان ومرّة أخرى تدّعي أنّها مضطهدة ولم تجد بعد من الوقت ما يكفي لتحرير البرنامج ومرّة ثالثة تدّعي أنّ هذا الطلب إنّما القصد منه إقصاؤها من ساحة الفعل السياسي.

والمتتبّع لما صدر عن قادة الحركة الإسلامية في تونس منذ الثمانينات إلى حدّ الساعة يلحظ إصراراً عجيباً على ممارسة سياسة بلا برنامج.

في سنة ١٩٨٣ قال الهاشمي الحامدي: «نحن في تونس لا ندّعي امتلاك البرنامج الإسلامي الواضح إن هذا البرنامج بدون حياء مشروع للإنجاز»[1].

---

(١) مجلة «المغرب» العدد ٨١ في ١٠ ديسمبر ١٩٨٣ ص ٥٨.

وفي سنة ١٩٨٤ قال عبدالوهاب الكافي عضو الهيئة التأسيسية: «وحركتنا ليس لها الآن بديل»[١].

وفي سنة ١٩٨٩ قال حمادي الجبالي القيادي البارز ورجل الجهاز وأحد الذين أهداهم الغنّوشي كتابه: «ليس من حقّ أيّ كان أن يطالبنا بتوضيح موقفنا من عدّة مسائل كتعدّد الزوجات وتطبيق الحدود وغيرها من القضايا قبل أن تعطى لنا التأشيرة»[٢].

أمّا زعيمهم فإنّه يقول: «ولعلّه من الطبيعي أن يطالب الإسلاميون ببرنامج أو رؤية واضحة لمعالجة معضلات الواقع الاقتصادي وكيفيّة مواجهة أخطار الأزمة الاقتصادية الخانقة، سيما وأنّهم أصبحوا يشكّلون رقماً سياسياً مهماً في الحسابات السياسية المحليّة والدولية، لكن جوهر الصراع الدائر يتعدى مسألة البرامج والبدائل والسياسات، ويتجاوز بشكل عام البعد الاقتصادي لأزمة البلاد لأنّه باختصار يكمن في غياب الحريات وسيادة دولة الاستبداد وإقصاء الأطراف السياسية والاجتماعية الجادة ومنعها من المساهمة في معالجة الأوضاع والتفكير الجماعي في مصلحة البلاد ومستقبلها، الأمر الذي جعل الإسلاميين هم أقرب إلى حركة تحرّر وطني منهم إلى حزب سياسي معتاد يناضل من أجل تطبيق برامج جزئية. وبالتالي فإنّ الجدل المستمر حول مسألة البرامج والبدائل ليس في النهاية سوى مزايدة سياسية وتعلّة مقنّعة لإقصاء طرف سياسي وخصم عقائدي من الساحة، والحيلولة دون تزايد انسيابه في المجتمع طالما ظلّت أبواب الحريات العامّة موصدة والقمع متواصلاً والتداول على السلطة ممنوعاً حتّى التلفّظ به»[٣].

وهم في كلّ هذا إنما يتأسّون بمن سبقهم ولعلّ إمامهم حسن البنّا كان واضحاً تمام الوضوح حيث قال لمن دعاه لكتابة برنامج للإخوان المسلمين: «إنّ الناس يجتمعون على مبادىء لا على تفاصيل لأننا إذ دخلنا في التفاصيل فسنختلف ونتفرّع ولا ننتهي إلى خير كثير»[٤].

بيّن أنّ غياب البرنامج مقصود لذاته لأنّه:

---

(١) مجلة «حقائق» العدد ٣٧ في ١٣ جويلية ١٩٨٤ ص ٩ و ١٠.
(٢) جريدة «الأيام» في ٢٧ جويلية ١٩٨٩ ص ٣.
(٣) الحريات العامة ص ١٩٢.
(٤) حسن البنّا، رفعت السعيد، ص ٨٩.

ـ يمكّن قيادة الحركة من حريّة التصرّف فتوافق متى أرادت وتتراجع كذلك.

ـ يقوّي من قبضة القيادة على الحركة ومقدراتها وذلك بمنع قواعدها من محاسبتها.

ـ يمكّن من تجميع أكبر عدد من المنتسبين إذ كلّما كان البرنامج فضفاضاً كلّما اتّسعت قاعدتها لكلّ من هبّ ودبّ.

لهذه الأسباب غاب البرنامج تماماً لدى الحركة، أمّا قول الغنّوشي بأنّ المطالبة بذلك القصد منها الإقصاء فقول مرسل لا دليل له عليه لأنّ مستقبل البلاد والعباد لا يمكن أن يلقى بهما في المجهول ولا أن تسلّم مقاليد أمورهما لمن لا خطّة له ولا برنامج.

هذا الأسلوب الذي يتمّ فيه الاستخفاف بمصائر النّاس والتلاعب بها شائع ورائج لديهم. وفيما يلي نورد فقرات من إنجيل الحركات المتطرّفة لسيّد قطب قال: «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم كلّ ما حولنا جاهلية... تصوّرات الناس وعقائدهم عاداتهم وتقاليدهم موارد ثقافتهم فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم حتّى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية وتفكيراً إسلامياً... هو كذلك من صنع الجاهلية!!... إنّ مهمّتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع، مهمّتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه، هذا الواقع الذي يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي... إنّ أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوّراته... وحين يقوم هذا المجتمع فعلاً تكون له حياة واقعية تحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع... وعندئذ فقط يبدأ هذا الدين في تقرير النظم وفي سنّ الشرائع لقوم مستسلمين أصلاً للنظم والشرائع رافضين أصلاً لغيرها من النظم والشرائع...»[1].

يعني هذا بكلمة بسيطة تعالوا لنهدم هذا البناء بما فيه من خيرات ومخترعات ومنجزات ومكاسب إنسانية لأنه قائم على أسس جاهلية، ولمّا نسألهم نهدم ولكن ما نفعل بعد ذلك، عندها سيجيبوننا كما أجاب سيّد قطب لما تقوم للإسلام دولته يقصد دولتهم عندها نقول لكم ما نفعل.

من حقّنا أن نسأل بعد كلّ هذا هل خرج الغنّوشي ومن معه من شتات المتطرّفين أيّا كان لونهم قيد أنملة عن السيناريو الذي صاغه سيّد قطب؟ ترى ما الفرق بين أن تحكم

---

(١) معالم في الطريق، ص ٢١ و ٢٢ و ٣٨.

الجاهلية المجتمع وبين أن تعتبر نفسك حركة تحرّر قائمة على أسس دينية؟ وممّ ستحرّر مجتمعك أمن الكفر والشرك أم من الاستعمار وقد زال؟

قد تتغيّر الكلمات ولكن المؤدّى واحد لأنّه يصدر عن بنية قائمة على قناعات لا يتمّ التصريح بها ولكنّها تظهر في أحيان كثيرة عن غير قصد في ثنايا الملفوظ، هذه القناعات يمكن إجمالها في كلمة واحدة هي تديين السياسة وتسييس الدّين، فكلّ خلط بينهما لا يمكن أن يؤدّي إلاّ إلى إفسادهما الاثنين معاً ولا خيار بين اثنين إمّا:

- الخلط بينهما حيث نغيّر الثابت الذي هو الدين فنفتئت على الشرع أو نثبّت المتغيّر الذي هو السياسة فنفوّت المصلحة.
- أو أن نفصل بينهما وهو الموقف السديد الذي يحفظ الدّين عن أن يستغلّ لنصرة فريق على آخر ويمكّن السياسة التي هي البحث عن تحقيق المصلحة من أن تكون كذلك.

المجتمع المدني

إن لم يقع استعمال اللفظ تصريحاً في كتاب الغنّوشي فإنّ التأكيد عليه في الثنايا كان واضحاً عند التركيز على المؤسسات والفصل بينها والجمعيات وغير ذلك. ومن نافلة القول إن مصطلح المجتمع المدني اكتسب من الأهمية والحيوية الشيء الكثير إذ لا يخلو خطاب سياسي أو فكري من استعماله واستغلاله حتّى من طرف من لا يؤمنون به دعاة تكفير المجتمع، وتونس لم تشذّ عن هذه القاعدة فالمصطلح رائج في الأدبيات السياسية والفكرية لدى كلّ الأطراف يميناً ويساراً من أقصاه إلى أقصاه.

لن ندّعي أنّنا سنعمل على ضبط المفاهيم فذلك مجاله الفكر المجرّد والبحث الأكاديمي، ولكنّنا سنعمل على تلمّس دلالات المصطلحين في سياقهما التاريخي دون السقوط في التهويمات النظرية المجرّدة أو المماحكات الأكاديمية التي لا تغيّر في واقع الحال شيئاً.

فما المقصود بالمجتمع المدني؟ وما هي مكوّناته؟ وما علاقته بالدّولة وبالمجتمع السياسي؟ وما دور النخبة في إقامة التوازن بين المجتمعين؟ والأهم من كلّ ذلك هل يمكن القول بوجود مجتمع مدني في تونس؟

عموماً ودون الدخول في الجزئيات النظرية والامتدادات التاريخية للمصطلح لدى

الفلاسفة والمفكّرين الغربيين يمكننا القول بأن المفكّر الإيطالي الشهير أنطونيو غرامشي أعطى المصطلح حيويّة وأبعاداً فكرية ونضالية إذ ميّز بين مجتمعين هما:

١) المجتمع المدني ويعني بذلك المؤسّسات الفكرية والإيديولوجية التي تنتج الخطاب الثقافي في سياق تاريخي محدّد بهدف دعم خيارات مجتمعية معيّنة والترويج لقيم سياسية وفكرية، فهو إذن مجموع المؤسّسات التي تستهدف الهيمنة على الفضاء الفكري كالجمعيات والأحزاب السياسية والمؤسّسات العلمية والتعليمية ووسائل الاتصال وغيرها.

وبطبيعة الحال يعتبر المجتمع المدني وفق ما ذكر المجال الحيوي لممارسة الاختلاف والحوار والوفاق وهو كذلك المحل الذي يمهّد فيه اكتساب المواقع إمكانية استلام السلطة، فالذي ينشر ويذيع تصوّره للحياة وقيمها ويجد القبول من بقيّة الأطراف يكون مؤهلاً للقيادة، لأنّ الأيديولوجيا لا تدخل من باب القوّة بل من باب القبول والموافقة والمكاسب التي لا تستند إلى إيمان المستفدين بها وقناعتهم بجدواها لا يستمرّ بقاؤها إلاّ ببقاء السلطة التي تسندها، لهذا السبب بالذّات عملت الأحزاب الأوروبية مثلاً على إنشاء ترسانات كاملة مهمّتها إنتاج الفكر ترويجاً وتأصيلاً لبرامجها حتّى تتمكّن من اكتساب المواقع داخل الفضاء الذي اصطلح على تسميته بالمجتمع المدني.

٢) المجتمع السياسي ويعني تقريباً جهاز الدولة بما يحوي من مؤسسات، وظيفتها السيطرة إمّا باستخدام القوة إو بإمكانية استخدامها عن طريق التشريع وفرض الانصياع للقوانين اعتماداً على أجهزة معدّة للغرض كالجيش والشرطة وغيرهما.

وبيّن أن الفرق بين المجتمعين واضح وجليّ، فالمجتمع المدني يحتمل الاختلاف ولكن المجتمع السياسي لا يحتمله، المجتمع المدني مجاله الحيوي الاستراتيجيا والمجتمع السياسي مجاله التكتيك، المجتمع المدني محلّ للصراع بين الفئات والمجتمع السياسي محلّ للتوحّد، المجتمع المدني يقوم على أسس ثقافية وحضارية واجتماعية متّفق عليها، والمجتمع السياسي يعمل على تجسيدها وإظهارها في الممارسات الجماعية والسلوكات الفردية.

بهذا المعنى يمكننا الجزم بأنّ المجتمع المدني في تونس له امتدادات تاريخية تعود إلى منتصف القرن الماضي حيث مارست النخبة دورها في إنشاء مؤسسات ثقافية وعلمية وجمعيات متعددة الاختصاصات، كما ناضلت من أجل إصدار تشريعات تحفظ للأمة حقّها في مراقبة الحاكم وتحفظ كذلك للإنسان حقّه في الحياة والكرامة، فشهدت البلاد نهوضاً

فكرياً وثقافياً عزّ نظيره، وعرفت الحركة الوطنية مدًّا شعبياً هائلاً حيث ركن قادة التحرير إلى مكوّنات المجتمع المدني فمثّل بذلك الحزب الحرّ الدستوري التونسي ضمير الأمة ومجتمعها السياسي الذي استطاع تحقيق الاستقلال وتنزيل ما هو محل اتفاق على أرض الواقع.

منذ منتصف القرن الماضي التحمت النخبة لدينا بالعصر وقيمه، ففي تونس أنشئت سنة ١٨٤٠ مدرسة باردو الحربية التي تخرّج فيه قادة الإصلاح وروّاده.

وفي تونس صدر سنة ١٨٤٦ أمر بمنع بيع الرقيق وإغلاق سوق البركة. قال ابن أبي الضياف في الإتحاف: «وفي محرّم من سنة ١٢٦٢ (جانفي ١٨٤٦) صدر أمر الباي في سائر مملكته بعتق مماليك السودان... ولهذا الباي في ظاهر حاله شيء من الميل بطبعه إلى الحضارة التي أساسها وملاك أمرها الحرية... ولم يأمر بذلك دفعة بل تدرّج إلى الوصول إليه فأمر في رجب من سنة سبع وخمسن (أوت سبتمبر ١٨٤١) بمنع بيع الرقيق في السوق كالبهائم وأسقط المال الموظّف للدولة من أثمانهم ويسمّى ملتزمه بقايد البركة ومقداره ينيف على الثلاثين ألف ريال في السنة وهدم الدكاكين الموضوعة لجلوسهم... ثمّ منع خروج المماليك من العمالة للتجارة فيهم وكتب بذلك لمراسلي المملكة وفي ذي القعدة من سنة ثمان وخمسين (ديسمبر ١٨٤٢) صدر أمره بأنّ المولود في المملكة حرّ لا يباع ولا يشترى»[1].

وفي تونس صدر سنة ١٨٥٧ عهد الأمان أوّل دستور ينظّم العلاقة بين الحاكم وشعبه حيث تعهّد فيه المشير محمّد باشا باي باحترام حقوق الإنسان قبل أن تتبلور بالشكل الذي هي عليه الآن ناصاً على ذلك بقوله: «تأكيد الأمان لسائر رعيتنا وسكّان إيالتنا على اختلاف الأديان والألسنة والألوان في أبدانهم المكرّمة وأموالهم المحرّمة وأعراضهم المحترمة إلاّ بحقّ يوجبه نظر المجلس بالمشورة ويرفعه إلينا ولنا النّظر في الإمضاء أو التخفيف ما أمكن أو الإذن بإعادة النّظر لله مضيفاً لذلك: «التسوية بين المسلم وغيره من سكّان الإيالة في استحقاق الإنصاف لأنّ استحقاقه لذلك بوصف الإنسانية لا بغيره من الأوصاف والعدل في الأرض هو الميزان المستوي يؤخذ به للمحق من المبطل وللضعيف من القوي»[2].

وفي تونس أنشئت سنة ١٨٧٦ المدرسة الصادقية التي تخرّج فيها قادة الحركة الوطنية.

---

(١) الإتحاف لابن أبي الضياف ص ٩٧ و ٩٨.

(٢) نصوص ووثائق سياسية تونسية ص ٨٤ و ٨٥.

تلك هي نواتات المجتمع المدني الذي أفرز فيما بعد جماعة تحت السور وكتابات الحدّاد وحركة محمّد علي الحامي والحزب الحر الدستوري والنوادي والجمعيات الأدبية والمجلّات الفكرية والفنيّة. . .

وتلك هي المؤشرات التي تدلّ بما لايدع مجالاً للشكّ أنّ الحيويّة الثقافية والفكرية التي عرفناها خلال تلك الفترة وفيما بعد إنّما تمّت بفعل مكوّنات المجتمع المدني المختلفة والمتآلفة في الآن نفسه، واللافت للنّظر أنّ السياق التاريخي الذي من خلاله تمظهر المجتمع المدني وبانت حيويته تمحور حول كبرى القضايا التي لم تجد حلّها إلاّ بعد تغيير السابع من نوفمبر ١٩٨٧ وبعد أن بادرت القيادة بالحسم فيها باعتبارها ثوابت لا يجوز الإخلال بها ولا يمكن أن تكون محلاً للخصومة بين أطراف المجتمع السياسي. والنّاظر في الميثاق الوطني يلحظ بجلاء أنّ الدين الذي تنازعته جهات متعدّدة إلى حدّ السفه حفظ له مكانه باعتباره عامل جمع وتوحيد لا قسمة أو طرح. ويلاحظ كذلك أنّ انتماءنا إلى هذه الرقعة من الأرض والحضارات التي تعاقبت عليها بعد أن كان محلّ أخذ وردّ أصبح مصدر اعتزاز بالأبطال الذين أنجبتهم هذه التربة المعطاء كحنّبعل ويوغرطا وسحنون وابن خلدون وخير الدين باشا. . ويلحظ كذلك أنّ حقوق المرأة التي أقرّتها القوانين رغم اعتراض قلّة من السّفهاء أصبحت لله تجسيماً لدعوة عريقة وأصيلة في بلادنا تستند إلى قاعدة متينة من الاجتهاد بناء على مقاصد الشريعة وتقوم شاهداً على حيويّة الإسلام وتفتّحه لمقتضيات العصر والتطوّر»[١].

ولعلّني لا أجانب الصواب إن قلت إنّ مسألة حقوق الإنسان مثّلت مجالاً من مجالات الاختلاف بين قوى المجتمع المدني من ناحية والمتطرّفين الدينيين من ناحية أخرى، حيث عمل هؤلاء على الترويج لكلّ ما من شأنه أن يساعد على الانتكاس بما تحقّق من مكتسبات وإيجاد ظروف تكبح تطوّر جهد التنمية وتمنع تأصيل مشروع التغيير وتنحرف بالمسيرة التحديثية التي يعيشها الوطن.

ولقد كانت قيادة التغيير واعية منذ الأيّام الأولى بأنّ مكوّنات المجتمع المدني لازالت هشّة غير قادرة على الدفاع عن النمط المجتمعي الذي ارتضته بفعل عوامل تاريخية لم تنفرد

---

(١) الميثاق الوطني، وهو عقد شرف أمضته كلّ الحساسيات الفكرية والسياسية والجمعيات المهنية وغيرها ولم يستثن في ذلك أيّ طرف، ومن الجدير بالملاحظة أنّ حركة النهضة أمضته هي الأخرى ومثلها في ذلك نور الدين البحيري أحد قادتها وكان ذلك يوم ٧ نوفمبر ١٩٨٨.

بها بلادنا، بل مثّلت قاسماً مشتركاً لدى البلدان التي استقلّت في منتصف هذا القرن من بين أهمّها طغيان النمط الزعامي في الحكم الذي حدّ من إمكانية إثراء الاختلاف ليقع الالتجاء إلى أجهزة الدولة حفاظاً على ما تحقّق، فكلّما اهترأ المجتمع المدني وتآكلت هيمنته طغى المجتمع السياسي واعتمد القوّة لإحكام سيطرته.

هذه الحقيقة كانت بيّنة لدى القيادة ومعلومة، قال السيّد رئيس الدولة زين العابدين بن علي: «ولئن كانت الدولة غير مؤهّلة لتحلّ محلّ المبدعين والمثقّفين فلا أقلّ من أن توفّر لهم ما يساعدهم على إظهار ما عندهم»[١] ولأنّهم الأقدر على إثراء الحياة الجمعياتية وإغنائها بالمفاهيم والتصوّرات، قال السيّد الرئيس: «إنّ من نافلة القول اليوم التأكيد بأنّ نزاهة الفكر لدى المثقّفين هي ألتي تعزّز لديهم جميعاً الشعور بالمسؤولية المدنية تجاه المجتمع الذي ينتسبون إليه، فهم المعبّرون عن مشاغل ذلك المجتمع ومشاكله، وهم حماة قيمه الروحية والحضارية والوطنيّة، وهم درعه الواقية من مختلف التحديات التي قد تواجهه، ولذلك فإنّ مسؤولية المثقّف في المجتمع اختيارواقتناع قبل أن تكون تعبئة وإلزاماً لأنّها تقوم أساساً على الحرية، غير أنّ حرية المثقّف يجب أن لا تنحصر في الانغلاق على الذات وعدم الاهتمام بالتحولات التي يشهدها المجتمع أو بالتوتّرات التي تنتابه أو بالتحدّيات التي تعترضه، فالتزام الصمت بدعوى الحريّة والتباعد أو التعالي أحياناً باسم الحياد والاستقلالية والجلوس على الربوة طلباً للسلامة هو موقف غير ايجابي لأنه غير مسؤول، ولذلك أكبرنا موقف رجال الفكر في بلادنا عندما عبّروا عمّا يخالجهم من حسّ مدني وهبّوا من منطلق مسؤولياتهم الأدبية والوطنيّة ليواجهوا حملات التطرّف والتضليل بالردّ عليها وتفنيد حججها والتنديد بما تمارسه من ضغط فكري لقتل الواعز الحضاري وروح النقد والفكر المستنير»[٢].

ضمن هذا الإطار عملت قيادة التغيير على تمكين مختلف أطراف المجتمع المدني من وسائل التعبير والمساهمة في جهد التنمية ورفعت كلّ الحواجز التي تمنع من يأنس في نفسه القدرة على العمل، وبذل جهد فأصدرت سيلاً من التشريعات التي تحفظ الحقوق والواجبات دون تفريط أو إفراط.

ففي ميدان حقوق الإنسان نورد البعض ممّا تحقّق دون ترتيب معيّن:

---

(١) خطاب بتاريخ ٢٧ أكتوبر ١٩٨٩.

(٢) خطاب بتاريخ ١٤ نوفمبر ١٩٩١.

- مكّنت القيادة فرع منظمة العفو الدولية من تأشيرة العمل القانوني سنة ١٩٨٨ .

- صادقت على الاتفاقية المناهضة للتعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة في ٢٠ أكتوبر ١٩٨٨ بعد أن اقترح السيّد رئيس الجمهورية إسقاط التحفظات السابقة على الفصلين ٢٠ و ٢١ من الاتفاقية اللذين ينصّان على إمكانية إجراء تحقيقات تكون أحياناً سريّة من طرف لجنة مختصّة بتراب الدولة الموقعة على الاتفاقية .

- نقّحت الدستور لتلغي بذلك الخلافة الآلية وتمكّن الشعب من حقّه في اختيار رئيسه .

- حوّرت قانون الجمعيات بما يستجيب لما نصّ عليه الدستور من توجّهات تحرريّة .

- ألغت الفصول الزجرية بقانون الصحافة تمكيناً للمواطن من حقّه في إعلام حرّ ونزيه .

- أصدرت قانون الإيقاف التحفّظي منعاً للتجاوز وتجسيداً لمبدأ الإنسان بريء حتى تثبت إدانته .

- أصدرت قانوناً آخر ينظّم حقوق وواجبات السجين .

- ألغت عقوبة الأشغال الشاقة .

- أصدرت عفواً تشريعياً عاماً استرجع بمقتضاه آلاف المساجين حقوقهم السياسية والمدنية .

- ألغت محكمة أمن الدولة وخطّة الوكيل العام للجمهورية .

- أصدرت قانوناً خاصاً بالأحزاب السياسية وتنظيمها كما أحدثت المجلس الدستوري الأعلى لمراقبة دستورية القوانين واللجنة العليا لحقوق الإنسان والحريات الأساسية .

ولأنّ حقوق الإنسان تعتبر رافداً أساسياً من روافد نماء المجتمع المدني عملت القيادة دون مطلبية من أيّ جهة على تكريس المكتسبات والمنجزات التي تحققت ممكّنة مختلف الأطراف من مساحة أوسع وفضاء أرحب لممارسة حقّ الاختلاق وواجب التسامح .

قال السيّد رئيس الجمهورية : «إنّ البناء الديمقراطي والتحوّل الاجتماعي الجذري لا يكتمل إلاّ بترسيخ ثقافة حقوق الإنسان ودعم آليات نشرها وتطوير وتنويع المؤسّسات التي تتولّى حمايتها ورعايتها والتقدّم إلى ما يحقّق أهدافها السامية وأغراضها النبيلة خدمة للإنسان في جميع أبعاد إنسانيته إذ إنّ الإنسان هو الوسيلة والغاية في كلّ عملية تحوّل حقيقية»[١] .

---

(١) خطاب بتاريخ ٢ نوفمبر ١٩٩٢ .

والمتأمّل في الهجمة الجاهلية الجهلاء للإرهابيين على قيم العصر والوحدة الوطنية التي نسجها أباؤنا بدمائهم يلحظ أنّ مكونات المجتمع المدني وقفت منها موقف الرفض حتى قبل المساءلة القانونية.

ولعلّنا لا نجانب الصواب إن قلنا إنّ قوى المجتمع المدني والنخبة المستنيرة مثّلت الخطّ الأول للدفاع عن مكتسبات الوطن وعن قيم العصر. ففي انتخابات سنة ١٩٨٩ وبعد انتشار الخطاب المتخشّب الذي روّجت له قوائم حركة النهضة من دعوة إلى الحجر على المرأة وتطبيق الشريعة وعودة إلى الرقّ وغير ذلك، خرجت المظاهرات وكتبت المقالات الرافضة للعودة إلى ظلمات القرون الوسطى، الأمر الذي أدّى إلى تراجع الغنّوشي وجماعته عن كلّ ما دعوا إليه، من ذلك أنّهم اعتبروا يومها أنّ ما صدر عن الشيخ محمد الأخوة رئيس قائمتهم الانتخابية بالعاصمة إنّما هو رأي فقهي لا سياسي[١].

ويضيق المجال عن ذكر البيانات والتصريحات التي وجهت من قبل قوى المجتمع المدني على اختلاف رؤاها ومواقعها السياسية ولكنّنا نكتفي بالإشارة إلى البعض منها ممّا يحمل دلالات بيّنة على طبيعة حركة النهضة وأسلوبها الحربائي في التعامل مع كبرى القضايا التي تعترض المجتمع:

١) بعد تغيير السابع من نوفمبر شنّت الحركة هجمة على مجلّة الأحوال الشخصية بهدف إلغائها أو إلغاء بعض فصولها كمنع تعدّد الزوجات والتبنّي.... هذه الهجمة ووجهت بصرامة من قبل النخبة الأمر الذي أدّى بالغنّوشي إلى التصريح بأنّ مجلة الأحوال الشخصية: «إطار صالح لتنظيم علاقاتنا الأسرية.... والمجلة في عمومها ثمرة من ثمار حركة الإصلاح»[٢].

إلاّ أنّه سرعان ما تراجع عن ذلك لما سافر إلى الجزائر ناقضاً قوله السابق بقوله: «لقد كان للتحوّلات التي أدخلت على الأسرة والعلاقة بين الجنسين عامّة في العهد البورقيبي وقع الزلزال على البنية الاجتماعية»[٣].

٢) إثر انتخابات ١٩٨٩ أجرت مجلّة المغرب حديثاً مع الشيخ محمد الأخوة رئيس القائمة الانتخابية للنهضة وأحد الذين أهداهم الغنّوشي كتابه من بين ما جاء فيه:

---

(١) حديث الغنّوشي جريدة «البطل» بتاريخ ٢٦ افريل ١٩٨٩.
(٢) جريدة «الصباح» بتاريخ ١٧ جويلية ١٩٨٨ ص ٣.
(٣) جريدة «المساء» الجزائرية بتاريخ ١٣ سبتمبر ١٩٨٩.

ـ الدعوة إلى تطبيق الحدود.

ـ العودة إلى الرقّ.

ـ وتعدّد الزوجات[١].

في نفس اليوم الذي صدر فيه حديث الشيخ الأخوة نشرت جريدة الموقف حديثاً للغنّوشي جاء فيه: «إنّ الإعلام قد تركّز على القائمة المستقلّة لتونس الأولى وعلى خطاب رئيسها الشيخ الأخوة ناسباً إليه ما لم يصرّح به من الدعوة إلى تعدّد الزوجات»[٢].

وبعد أن انكشف المستور سارع الغنّوشي إلى التبرّؤ من تصريحات الشيخ الأخوة قائلاً إنه إنما قال ما قال بصفته فقيهاً لا غير[٣].

٣) بعد تغيير السابع من نوفمبر عملت القيادة على تشريك مختلف الحساسيات الفكرية والسياسية في الإصلاح التربوي، وقد ساهمت حركة النهضة في أشغال مختلف اللجان فحضر نوابها وأدلوا بدلوهم بين الدّلاء ولكنهم لما وجدوا أن عملية الإصلاح تتجه صوب إلغاء كل ما هو مهين للذّات البشريّة كالجلد والرجم وغيرهما وتستهدف ربط التلميذ بقيم العصر والعقلانية وتسترشد بحقوق الإنسان التي أصبحت مادّة تدرّس في مختلف المستويات التعليمية، أصدروا بياناً في ٢ أكتوبر ١٩٨٩ سمّوه «لا للسخرية من الإسلام» من بين ما جاء فيه تكفير السيد وزير التربية ورفض الإصلاح ودعوة المربين إلى العصيان المدني، هذا البيان ووجه من طرف كل قوى المجتمع التي ساندت الإصلاح التربوي الذي اقترحته السلطة[٤].

تلك عيّنات أوردناها للتأكيد على أنّ حركة النهضة تقف الموقف النقيض للعقل والعلم والمستقبل، وهي لهذا السبب لم تجد سنداً واحداً من بين قوى المجتمع المدني يدافع عن رؤاها أو يلتقي معها فيما عظم شأنه أو هان.

---

(١) مجلة «المغرب» العدد ١٤٧ بتاريخ ١٤ افريل ١٩٨٩.
(٢) جريدة «الموقف» بتاريخ ١٣ افريل ١٩٨٩.
(٣) جريدة «البطل» بتاريخ ٢٦ افريل ١٩٨٩.
(٤) مجلة «المغرب» العدد ١٧١ بتاريخ ٦ أكتوبر ١٩٨٩.

الفصل الثاني

حقوق الإنسان

المفهوم والإطار

في منتصف هذا القرن لما كانت الحرب الباردة قائمة على قدم وساق بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأميركية كانت كلّ دعوة لاحترام حقوق الإنسان ينظر إليها بعين الشكّ والريّبة على أساس أنّها محاولة للنيل من القوى الثورية ومن مصداقيتها سواء كانت في الحكم أو في المعارضة.

اليوم والحال غير الحال أصبحت حقوق الإنسان «إيديولوجيّة» أواخر هذا القرن ولم تعد الدعوة إلى احترامها والالتزام بها مقصورة على الجمعيات أو المنظمات بل أصبحت الشغل الشاغل لمختلف الأنظمة حتى تلك التي اتّفق العام والخاص على أنّ خرقها لها متواصل آناء الليل وأطراف النهار كالسودان وإيران.

إن اتخذنا حقوق الإنسان معياراً وقياساً للتمييز بين الحركات الإسلامية التي تعجّ بها الساحة لاستطعنا القول إنّها تنقسم إلى فرقتين:

الأولى: تعلن صراحة معاداتها لمبادىء حقوق الإنسان ورفضها لها مستدلّة في ذلك بشتات من الرؤى والأفكار التي تصبّ جميعها في خانة تطبيق الشريعة، ومن هذا النوع نجد حركات بدائية، التشدّد سمتها والغلظة منهجها، كالفيس في الجزائر وحزب التحرير وعصابات الجهاد والتكفير بمصر...

الثانية: تصرّح باحترامها لمبادىء حقوق الإنسان وبرفعها شعاراً للمرحلة مقدّمة نفسها المنافح عنها والمدافع، ولهذا السبب بالذات صنّف هذا النوع ضمن ما اصطلح على تسميتهم خطأ بالمعتدلين الذين يقف على رأسهم راشد الغنّوشي مؤسّس هذا الوهم الذي

شاع وانتشر انتشار النار في الهشيم فهو القائل: «وقد يكون شعار الحريّة وحقوق الإنسان مدخلاً أنسب للتغيير من شعار الشريعة»[1].

ومهما يكن من أمر فإنّ رفع الشعار لا يؤشر على إيمان أو قناعة إن لم يصدر عن بنية فكرية ومنظومة فلسفية تؤدّي بطريقة منطقية وفي اتساق كامل إلى نتيجتها الحتمية التي هي الشعار المرفوع.

والسؤال الأساسي الذي يتبادر إلى الذهن هو التالي هل إنّ المقدّمات التي اعتمدها الغنّوشي عند الحديث عن حقوق الإنسان تؤدّي إلى ذلك وتؤكّد فعلاً قناعته بما ذكر أو إنّ المقدّمات في واد والشعار المرفوع في واد آخر نقيض؟

قال الغنّوشي: «إنّ حقوق الأفراد وحرياتهم في التصوّر الإسلامي ليس لها من مصدر إلاّ الخالق من خلال شريعته وليس لها من ضمان أكبر من استمرار الحضور الإلهي في ضمائر الناس وحياتهم فتكون طاعة الأفراد والسلطة طاعة لله ومحبّة له وخشية أليم عقابه»[2].

وقال كذلك: «وما كانت به حاجة إلى وضع مواثيق لحقوق الإنسان والمواطن طالما أنّ يقينهم تام واعتقادهم راسخ بأنّ الصورة الأمثل للإنسان فرداً أو جماعة قد تضمّنها الكتاب العزيز»[3] أمّا أحميدة النيفر أحد المنتسبين لنحلة اليسار الإسلامي التي تقدّم دائماً وأبداً في صفّ الأشدّ اعتدالاً والأقرب إلى العصر وقيمه فإنّه يقول: «إنّ الحضارة العربية الإسلامية لها من الخلفية المغايرة والمسيرة الخاصة ما يجعل مساهمتها في حوار بنّاء حول حقوق الإنسان أمراً أكثر ثراء من مجرّد المطالبة بالنقل الحرفي للقوانين الدولية. من التصوّر الإسلامي تبرز الذات الإلهية مصدراً لتقرير الحقوق والواجبات والمؤمن حين يطالب بحقّه إنّما يفعل ذلك لأنّه من أمر الله، هو إن دافع عن حقّ شخصي أو عن كرامة بشريّة فهو لا يفعل ذلك إلاّ تحقيقاً لإيمانه وإنجازاً لتقوى الله في مجتمع البشر وكلّ عزّة للإنسان أو رقي لمكانته الأرضية لا تتحقّق إلاّ عبر عزّة الله وعزّة رسوله»[4].

---

(١) قراءات سياسية العدد ٣ و ٤ ص ١٢٥.

(٢) الحريات العامّة ص ٢٣٦.

(٣) الحريات العامة ص ٣٩.

(٤) مجلة «٧ نوفمبر» العدد ٤ في نوفمبر ١٩٨٨ ص ٥٩.

ولنا على ما ذكر أعلاه ملحوظات نجملها فيما يلي:

١) إنّ الإقرار النظري بالمبدأ لا يعني أنه تحقّق فعلاً في الواقع المعيش، والمتأمّل في النصوص المقدّسة يلحظ بجلاء أنّ الله كرّم الإنسان ورفع من شأنه وحرّم الظلم ولكن هذه المبادىء العامة لم تجد سبيلها إلى التطبيق الفعلي بعد أن توفي الرسول ﷺ. فالتفرقة بين مواطني الدولة الواحدة بقي قائماً ببقاء الذمّة التي وضع لها الفقهاء أحكاماً مهينة لا يمكن وصفها إلاّ بالشوفينية الدينية التي تتناقض حتّى مع المقاصد العامّة للنّصوص المقدّسة وهو ما سيتّضح لاحقاً، أمّا الاستعباد فقد بقي هو الآخر وأحكامه معلومة في كتب الفقه ولم يتمّ القضاء عليه إلاّ في فترات متأخّرة، وقد كانت تونس سبّاقة في ذلك إذ أصدر المشير أحمد باي سنة ١٨٤١ أمراً يقضي بمنع بيع الرقيق في السوق كالبهائم، وفي سنة ١٨٤٢ صدر أمر آخر ينصّ على أنّ المولود في المملكة التونسية حرّ لا يباع ولا يشترى[١].

ومن نكد الدّهر أننا اليوم ونحن في أواخر القرن العشرين نجد بيننا من يدعو إلى العودة إلى الاستعباد والاسترقاق من جديد، فقد صرّح الشيخ محمد الأخوة أحد الذين أهداهم الغنّوشي كتابه ورئيس قائمته الانتخابية في انتخابات افريل ١٩٨٩ في حديث له بما يلي:

«س: هل يجوز للإمام إعادة النظر فيجيز العبودية؟
ج: إذا كان ظرف الحياة يقتضي ذلك يجوز له»[٢].

إنّ الإقرار النظري بالمبدأ لا يجدي إن لم يسيّج بتقاليد راسخة عمادها النسبية في النظر للإنسان باعتباره كائناً يتطوّر ويتعلّم من أخطائه ويحاط بقوانين ومؤسّسات من شأنها أن تفرض احترام حقوق الإنسان وتردع كلّ خرق أو تجاوز لها[٣].

٢) إنّ القهر والاعتداء على حقوق الإنسان أساسه اجتماعي وسياسي وليس دينياً وإن بدا في بعض الأحيان في شكل ديني، ذلك أنّ الخلل في توزيع الناتج الوطني يؤدّي حتماًإلى حرمان الإنسان من أن يتمتّع بحقوقه فتتساقط الواحدة تلو الأخرى إلى أن نصل إلى الأنظمة

---

(١) الاتحاف لابن أبي ضياف ج ٤ ص ٩٧ و ٩٨.
(٢) مجلة «المغرب» العدد ١٤٧ في ١٤ أفريل ١٩٨٩ ص ٧.
(٣) انظر كتابنا «من ينتهك حقوق الإنسان في تونس» والتقرير الوطني عن حقوق الإنسان في تونس الصادر عن الهيئة العليا لحقوق الإنسان والحريات الأساسية تونس ١٩٩٣.

الاستبدادية القائمة على القهر والعنف، وكلّ معالجة لا تضع في اعتبارها أن حقوق الإنسان لها مضمون اقتصادي يحتلّ أولوية الأولويات لا محالة فاشلة وإلى زوال هي.

وحتّى بالنسبة لحقوق الأقليات القائمة على أساس عرقي أو قومي فإنّها في تقديرنا ذات مضمون مادّي، وإن تمّ التعبير عن ذلك في شكل دفاع عن لغة أو ثقافة أو دين أو تراث فلأنّ هذه الوسائل الوسائط هي الأشدّ تأثيراً في الجموع والأسرع لإثارة الحمية في النفوس والأقدر على التجميع حول أهداف تخفي وراءها الرغبة والسعي لإمتلاك الأرض منبع الخيرات ومصدز الرزق.

٣) حقوق الإنسان ترجمة لطبيعة علاقة الإنسان بالإنسان، هذه العلاقة غير ثابتة فهي متطوّرة وقابلة للتغيير وللمزيد من الضبط وهي لكلّ ما ذكر في حاجة إلى مؤسّسات تتابع وتشريعات تنقّح وبرامج تربوية تهذّب كلّما لزم الأمر وقوانين تردع كلّ مخالف متجاوز، ومن هنا فإن ربطها بالمقدّس يفوّت المقصود إذ تصبح ثابتة لثبات النصّ فضلاً عن انتفاء الحاجة لمن يراقب، فالضمير والإيمان والخشية والمحبّة كافية لدى الغنّوشي لاحترام حقوق الإنسان، أمّا المعتدي فأمر لله تعالى وجزاؤه في الآخرة وفق ما يروّجون، أمّا نحن فإنّنا نقول أمر المعتدي للقانون والنّاس أوّلاً.

إنّ ما يطالب به الغنّوشي لا يمكن أن يتحقّق وجوده إلاّ في المجتمعات التي تمحّضت للعبادة وهجرت الدنيا وملذّاتها وأستغرقها حبّ الله تعالى لا يشغلها عنه شاغل مهما عظم شأنه، أمّا والحال على ما هو عليه من صراع بين النّاس واختلافات بين الجموع وحروب بين الدول ودرجات في الإيمان تختلف من الواحد إلى الآخر فإنّ حقوق الإنسان عندها لا تتحقّق إلاّ بأسيجة من القوانين والمؤسّسات والتقاليد التي تحميها من كلّ تجاوز وتكره على احترامها.

٤) عند هذا الحدّ نصل إلى مربط الفرس، فما الضمان لاحترام حقوق الإنسان في غياب المواثيق والمؤسّسات وغيرها؟

الضمان لدى الغنّوشي يتمثّل في إيمان الحاكم، ولكن من يضمن أن لا يتخلّى هذا الحاكم، عن إيمانه لسبب أو لآخر، فمغريات السلطة كثيرة ومباهجها لا تنتهي؟ وكيف السبيل إلى ردعه إن تجاوز حدّه؟

هذا الأسلوب من التناول الذي ألمعنا إليه فيما سبق ينتهي بهذه الجماعات المتطرّفة

إلى المطالبة بما لا يمكن أن يصدر عمّن يمتلك ذرّة من العقل، فهذا صلاح الدين الجورشي أحد مؤسسي حركة الاتجاه الإسلامي أوّلاً ونحلة اليسار الإسلامي ثانياً وعضو الهيئة المديرة لرابطة الدفاع عن حقوق الإنسان بتونس ثالثاً يطالب بـ: «شواطىء خاصّة للمتديّنين وأخرى لغير المتديّنين. . . القيام بحملة وطنيّة مكثّفة ضدّ الخمر مع التنقيص من نقط بيعه دون منعه نهائياً. . . تخصيص قاعات مطالعة للمفطرين وأخرى للصائمين. . . . وهذا لن يتمّ إلاّ إذا وقعت إعادة تأسيس الفكر السياسي الإسلامي وما يقتضيه ذلك من نقد وتأصيل»[1].

هذا العداء المقيت الذي يبطنه المتطرّفون لحقوق الإنسان كما نصّت عليها المواثيق الدوليّة ليس إلاّ الجزء الظاهر من جبل الجليد الذي هو الموقف من الآخر/ الغرب.

لمّا يطلق المتطرّفون هذا المصطلح فإنّهم يقصدون به كلّما هو غير إسلامي من تصوّرات ومفاهيم وكلّ من لا ينضبط لرؤاهم ويناقشها. فالعداء للغرب مستحكم لديهم وهو الأرضية التي على أساسها يرفضون أفضل ما وصلت البشرية إلى تحقيقه، هذه المعاني يتمّ غرسها لدى المنتسبين للحركة وصوغ عقولهم وفقها قال الغنّوشي: «وخلال ذلك كنت كثيراً ما أختار بعض الكتب وأوزّعها على هؤلاء الطلبة ليهيئوا من خلالها بحوثاً لعرضها في تلك الحلقة لمناقشتها من قبل الجميع. كنت أغتنم تلك الفرص السانحة لإجراء مزيد من الحوار وتوجيه هذا الحوار باتجاه زلزلة الفكر الغربي وتقويضه وتثبيت الفكرة الإسلامية مكانه من غير إلحاح كبير ولا توسّع ودون أن أشترط على هؤلاء الطلبة حتّى أن يصلّوا»[2] داعياً جماعته إلى:

- «استيعاب مكاسبها (الحضارة الغربية) وخبراتها العلمية وفنونها العمليّة.

- ورفض قيمها وفلسفتها وآدابها، وليس الرفض فحسب بل العداء الشديد لما تحمل من مفاهيم وقيم»[3].

لو تجاوزنا مسألة الغرب والتفتنا إلى أبناء الوطن ممّن حملوا لواء الحداثة وعملوا على خلخلة ما استكانت إليه النفوس والعقول من راحة وكسل، لوجدنا أنّ الغنّوشي وجماعته يقفون منهم نفس الموقف العدائي الحاقد.

---

(١) جريدة «الشروق» العدد ٣٣ في ١١ جوان١٩٨٦ ص ٥.
(٢) مجلة «المجلة» العدد ٤٤٣ في ١٠ أو ١٩٨٨ ص ٣٥ و ٣٦.
(٣) مقالات، ص ٢٥.

فقادة الحركة الوطنيّة الذين ضحّوا من أجل استقلال بلدانهم وقدّموا الغالي والنفيس حتّى تتحرّر شعوبهم يقولون عنهم لقد «تنكّر الاستعمار في أثواب أبناء البلد وأصبح المستعمرون قوماً من جلدتنا فاستأنفت شعوبنا لا سيما تلك التي على الثغور مثل شعوب شمال افريقيا كفاحها التحريري المرير»[١] و «لم يكن أمام النخبة المثقّفة وهي نخبة تربّت في حجر الاستعمار من الوقت ولا من المؤهّلات النفسية والثقافية ما يمكنها من البحث خارج الغرب عن نموذج بديل عن النموذج الغربي»[٢].

أمّا أولئك الروّاد الذي عرفهم الوطن في القرن الماضي كخير الدين باشا والجنرال حسين وقابادوا وغيرهم ممّن أسّسوا المدارس ووضعوا التشريعات ومهّدوا بكلّ ذلك لنهضة أدبية وسياسية واجتماعية كان من ثمارها الاستقلال وبناء الدولة العصرية فإنّهم لم يسلموا من التجنّي الذي طال خلق الله جميعاً فـ: «عمليّة إدخال التنظيمات أو الدساتير في القرن الماضي إلى عدد من المجتمعات الإسلامية مثل مصر وتونس وحاضرة الخلافة قد مثّلت وحققت بدايات خطيرة لاختراق المجتمعات الإسلامية من طرف الدول الغربية. . . والذي حصل هو اختراق تطوّر إلى احتلال مباشر وتواصل ذلك الاختراق واتّسع وتعمّق»[٣].

هذه القناعات التي خطّها الغنّوشي سنة ١٩٩٣ نجدها منشورة بتفصيل أكثر في مقال صدر سنة ١٩٧٥ بالمجلّة الناطقة بلسانهم قال ابن محمد عن خير الدين باشا: «ومن المؤكّد أن دراسته في المدرسة الحربية بباردو كان لها كبير الأثر في تعلّقه بأوروبا وفي اعتقاده بأنّه لا يمكن إقتناء الدواء إلاّ من الغرب وظهر ذلك في حياته الخاصّة. . . ولقد بلغ هذا التعلّق درجة أنّه طبع أبناءه بنفس الطابع فكان تعليمهم مشوباً بالنزعة الغربية. . . ولعلّ هذا هو الذي دفع بالوزير إلى الاعتماد على الأجانب في الكثير من مهمّاته الإصلاحية. . . ولقد ظهرت في التاريخ الإسلامي نماذج تشبه نموذج خير الدين باشا إلاّ أنّها أكثر تطرّفاً منه. . . ومازال هناك من يردّد الآن كلام خير الدين حتّى بعد أن تبيّن أنّ الماء المجرّد سراب»[٤] ومن الجديد بالملاحظة أنّ ابن محمّد هذا يختم مقاله بتكفير خير الدين وكلّ رجال النهضة والروّاد الذين عرفهم الوطن مستدلاً في ذلك بالآية ٣٩ من سورة النّور.

---

(١) الحريات العامة ص ٢٠٩ و ٢١٠.
(٢) مقالات ص ١٦٢.
(٣) الحريات العامة ص ٤٠.
(٤) مجلة «المعرفة» العدد ١٠ السنة الثانية ١٩٧٥ ص ٤٤ و ٤٥ و ٤٩ و٥٠.

لو أردنا تسويد الأوراق بإيراد مواقفهم من قادة التحديث لدينا لما انتهى بنا الأمر إلى حدّ فظنّ ظنّا ولا تسأل عن الخبر.

وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا الصددأنّ حركة الاتجاه الإسلامي لما غيّرت اسمها اختارت لفظ «النهضة» وفي ذلك ما يوحي بمضمونها وأهدافها فالنهضة الأوروبية التي هي La renaissance تعني ولادة ثانية تختلف عن الأولى وتحمل الجديد، أمّا النّهضة فهي قيام من كبوة بالشيء ذاته ونهوض لا يحمل جديداً، هذا المعنى أكّده كبيرهم في قوله: «لا تجديد إلاّ في إطار السلفية»[١].

هذه القاعدة سيعتمدها عند حديثه عن حقوق الإنسان ليفرغها من كلّ محتوى ويعيد بذلك إنتاج نفس المفاهيم التي كانت سائدة في العصور الوسطى ملغياً تضحيات البشرية ومستهيناً بالدّماء التي أريقت حتى تسود المساواة وحقّ المواطنة والحريّة وغيرها من المبادىء.

وحتّى تتّضح المسائل بجلاء أكثر نورد فيما يلي فهم المتطرّفين لبعض المصطلحات التي انبنت عليها مواثيق حقوق الإنسان كالمساواة والعنف والتسامح وغير ذلك.

المســـاواة

قيمة من القيم التي انبنت عليها المواثيق الدولية والقوانين عند ضبط الحقوق والواجبات، هذه القيمة يكتسبها الإنسان بصفته إنساناً بصرف النّظر عن لونه أو دينه أو جنسه أو أيّ من المحدّدات الأخرى، وهي اليوم شعار ترفعه مختلف التنظيمات الاجتماعية والسياسية إلاّ قلّة منها لا تخفي شوفينيتها العرقية أو الدّينية كالحركات الإسلامية التي لازالت لحدّ الآن متمسّكة بمفاهيم عفى عنها الزمان وإن كانت سائدة في فترات تاريخية سابقة.

فعقد الذمّة وإن كان له وجود في الحضارة الإسلامية حيث تمّ التنصيص على واجبات الذمّي التي احتلّت ملازم وفصولاً كاملة من كتب الفقه سوف نأتي على بعضها لاحقاً، هذا التنصيص ما كان من الممكن أن نجده لو لم يكن هناك انطباق كامل يومها بين الدين والوطن فالانتماء للوطن لا يتحقّق إلاّ بالانتماء إلى الدين الذي هو الإسلام لهذا السّبب بالذّات

(١) الحريات العامة ص ٦٥.

نلحظ أنّ كلّ خروج عن الدّين أو مخالفة له تستلزم تبعاً لذلك إلغاء التبعية للوطن والنزول بحقوق المواطن درجات عن مثيله ممّن بقي على دينه.

إنّ الإصرار اليوم على التطابق الكامل بين الدين والوطن وتحديد حقوق المواطن على هذا الأساس يضرب في العمق الوحدة الوطنية ويفتّتها لأنّه يقسم أبناء الوطن الواحد إلى مواطنين من درجة أولى يتمتّعون بكلّ الحقوق وبعض الواجبات ومواطنين من درجة ثانية عليهم كلّ الواجبات ولا حقوق لهم يمنعون حتّى من شرف الدفاع عن وطنهم ليدفعوا مقابل ذلك الجزية[١] وأيّ ضرر يمكن أن يلحق بوطن أكثر من أن ندقّ إسفين التجزئة بين أبنائه.

ومن نافلة القول إنّ الإصرار على التطابق بين الدين والوطن فاسد علمياً لأنّها مطابقة بين مختلفين متغايرين، فالوطن أرض عليها تعيش مجموعة تنشأ بينها ومن ثباتها مشاعر الوطنية والالتحام وغيرهما، أمّا الدين فهو إيمان قد ينتشر فتتّسع حدوده وقد تضيق فتنحسر، ترى ما الذي يجمع البنغلاديشي بالتونسي أو السعودي بالنيجيري؟

عن الذمي يقول الغنّوشي: «ولكنّ مواطنته تظلّ ذات خصوصية لا ترتفع إلاّ بدخوله الإسلام أي يظلّ متمتّعاً بحريّة لا يتمتّع بها المسلم تتعلّق بحياته الشخصية في أكله وشربه وزواجه محروماً من حقوق يتمتّع بها المسلم كتولّي مواقع رئيسية في الدولة ذات مساس بهويتها (الرئاسة العامّة)»[٢].

وفي كتاب آخر عنوانه: «حقوق المواطنة، وضعيّة غير المسلم في المجتمع الإسلامي» هو عبارة عن خطب جمعية ألقاها الغنوشي في السجن على أتباعه موحياً بذلك أنّهم هم المسلمون أمّا غيرهم ممّن هم خارج السجن فهم أهل ذمّة، قال عن الجزية إنّها: «مقابل واجب الدفاع عن الوطن... إذ إنّ هذا الدفاع يتّخذ عند المسلمين صبغة دينية الجهاد وكثيراً ما يكون في مواجهة أقوام لهم مع أهل الكتاب علاقات دينية ممّ يجعل حمل أهلّ الذمّة على خوض حرب مثل هذا هو نوعاً (كذا في الأصل) من الإكراه على ممارسة عبادة ليست جزءاً من دينهم»[٣].

---

(١) انظر فصل «الدين لله والوطن للجميع» بكتابنا «التطرّف الديني في تونس ـ نقد الفكر والممارسة»، والفصل المذكور نقد لكتاب راشد الغنوشي «حقوق المواطنة».

(٢) الحريات العامّة ص ٢٩١.

(٣) حقوق المواطنة ص ٦٩.

أي إهانة تلحق بالمواطن في بلده أكثر من أن يمنع عن الدفاع عن ويحجب عنه شرف الاستشهاد في سبيله؟

وهاكم ما يتفضّل به الغنّوشي على أهل الذمّة من حقوق قال: «إنّ كلّ طائفة من طوائف البلاد إذ كانت لا توافق آراؤها الأمّة الإسلامية لا تحول الدولة الإسلامية دون إظهار آرائها وأمّا إذا حاولت نشر أفكارها وحمل الجمهور عليها بالطرق الإرهابية والعمل على قلب نظام البلاد بالقوّة فهناك تؤاخذها الدولة وتجازيها على أعمالها»[١].

إنّ أشنع جريمة ترتكب في حقّ الوطن فضلاًعن حقوق الإنسان أن يستغلّ الدين الذي هو عامل وحدة وتوحيد إلى سبيل للتفرقة، فبدلاً أن يكون جامعاً يصبح مشرذماً ولنتذكّر جيّداً أنّ شعار الإخوان المسلمين في مصر الذي هو: «القرآن دستورنا والرسول زعيمنا والموت في سبيل الله أسمى أمانينا» واجهه الأقباط هناك بشعار آخر «الإنجيل دستورنا والقبطية لغتنا والموت في سبيل المسيح أسمى أمانينا»[٢].

المعصــــية

أمّا النسبة لأبناء الوطن من المسلمين فالخطب أعظم إذ يرفع الغنّوشي في وجوهم سيف التفسيق وارتكاب المعصية ومن ثمّ التكفير لتحلّ دماؤهم وبطبيعة الحال أحكامه هذه لا تنطبق إلاّ على من لا يرى رأيه ومن لا يذهب مذهبه أيّ الذين رفضوا الانتساب لحركته قال: «إنّ إقامة ذلك النظام (الحكومة الإسلامية) واجب شرعي تأثم الأمّة كلّها إن لم تبذل أقصى الجهد وتسترخص الأموال والأنفس لإقامته»[٣] أمّا إذا قامت دولة الغنّوشي فـ: «طاعة المسلم حكومته في هذه الحالة ليست طاعة لشخص الحاكم بل هي طاعة لصاحب الشريعة يستحقّ عليها ثواباً وإنّ تمرّده على تلك الأوامر الملتزمة بدستور الدولة (الشريعة) يجعله آثماً»[٤] الأمر الذي يعني أنّ حكومته هي حكومة الله من أطاعها يثاب ومن عصاها أي عارضها فهو آثم مرتكب لأفظع المعاصي وأشنعها أي: «التمرّد على سلطة الشريعة»[٥].

---

(١) حقوق المواطنة ص ٤١.
(٢) التطرّف الديني في تونس ص ١٢٨.
(٣) الحريات العامة ص ٩١.
(٤) الحريات العامة ص ١٠٥.
(٥) الحريات العامة ص ١٠٠.

هذا الأسلوب الذي يعتمده المتطرّفون برفعهم سلاح التكفير والتفسيق في وجوه مخالفيهم دارج إذ دأبوا على استعماله لإرهاب خصومهم ومنعهم من التفكير الحرّ في قضايا وطنهم وهم في ذلك يعتمدون الخلط بين المفاهيم وتزوير بعضها لتحقيق أغراض سياسية لا تخطئها العين، فالمعصية لا تكون إلاّ في الأفعال التعبّدية التي لله فيها حقّ وهي الأفعال التي طلب الله طلباً محتّماً القيام بها أو تركها ليتحقّق بذلك الثواب والعقاب الأخروي، وهذه الأوامر ليس من بينها موافقة الغنّوشي فيما يعرض من رؤى أو رفض الإصلاح التربوي الذي صدر بشأنه بيان ٢ أكتوبر الشهير أو الامتناع عن المشاركة في الانتخابات البلدية أو الانتساب لحركة الاتجاه الإسلامي سابقاً النهضة لاحقاً أو التحالف مع شطر شارد من القوميين. . . . أمّا ما هو سياسة فمتروك أمره للنّاس لأنّ الأصل فيه تحقيق المصلحة، والنّاس أعرف بمصالحهم لذا لم يكلّفهم الشارع بما لا طاقة لهم على احتماله من أحكام تفصيلية في مسائل الحكم والمعاملات لأنّها متغيّرة، بل وضع لها الأطر العامّة كالأمانة والصدق والتعاون وغير ذلك، قال الشيخ الطاهر بن عاشور في المقاصد: «فأمّا المعاملات فبحاجة إلى اختلاف تفاريعها باختلاف الأحوال والعصور فالحمل فيها على حكم لا يتغيّر حرج عظيم على كثير من طبقات الأمة. . . ولذلك نجد أحكام المعاملات في القرآن مسوقة غالباً بصفة كليّة»[1].

هذا المعنى أجاد تحريره الإمام نجم الدين الطوفي في رسالته قال: «أمّا المعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرّر، فالمصلحة وباقي أدلّة الشرع إمّا أن يتّفقا أو يختلفا فإنّ اتفقا فبها ونعمت. . . وإن اختلفا فإن أمكن الجمع فأجمع بينهما مثل أن يحمل بعض الأدلّة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض على وجه لا يخلّ بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها، وإن تعذّر الجمع بينهما قدّمت المصلحة على غيرها لقوله ﷺ (لا ضرر ولا ضرار) وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقديمه، ولأنّ المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلّفين بإثبات الأحكام وباقي الأدلّة كالوسائل والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل»[2] مضيفاً: «إنّما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها لأنّ العبادات حقّ للشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقّه كمّا وكيفاً وزماناً ومكاناً إلاّ من جهته فيأتي به العبد على ما رسم له. . . ولا يقال

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ص ١٣٧.

(٢) المصلحة في التشريع الإسلامي الملحق ص ٤٦.

إنّ الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلّته، لأنّنا قد قرّرنا أنّ رعاية المصلحة من أدلّة الشرع وهي أقواها وأخصّها فلنقدمها في تحصيل المصالح ثمّ هذا إنّما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أمّا مصلحة سياسة المكلّفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل فإذا رأينا دليل الشرع متقاعداً عن إفادتها علمنا أنّا أحلنا في تحصيلها على رعايتها»[1].

وحتّى بالنسبة للمعصية فيما أمر تعالى ونهى صراحة فإنّها لا تخرج من الإيمان وفق ما ذهب إلى ذلك الشيخ الطاهر بن عاشور في تفسيره قال: «إنّ المسلم إنّما أسلم فراراً من الخلود في النّار فكيف يكون إرتكاب بعض المعاصي موجباً لانتقاض فائدة الإسلام، وإذا كان أحد لا يسلم من أن يقارف معصية وكانت التوبة صادقة قد تتأخّر وقد لا تحصل فيلزمهم ويلزم الخوارج أن يعدّوا جمهور المسلمين كفّاراً وبئس منكراً من القول على أنّ هذا ممّا يجرّىء العصاة إذ ينسلّ عنه المسلمون لانعدام الفائدة التي أسلموا لأجلها بحكم الغريق فما خوفي من البلل، ومن العجيب أن يصدر هذا القول عن عاقل فضلاً عن عالم ثمّ الأعجب منه عكوف أتباعهم عليه تلوكه ألسنتهم ولا تفقهه أفئدتهم»[2].

إنّ التضييق والتشدّد الذي عليه المتطرّفون يجد تفسيره في عجزهم عن التعامل مع وقائع تبقى عنيدة رغم كلّ شيء وعن مواجهة خصومهم فلمّا لم يستطيعوا دحرهم التفتوا إلى سلاح التكفير لإسكاتهم طلباً للسلامة. لو توقف الأمر عند هذا الحد لهان الخطب ولكن الغنّوشي يشمّر عن ساعديه لتطليق الفسقة والملحدين ومنعهم من الزواج فدعا إلى: «منع الزواج من الفسقة والملحدين وأعداء الإسلام عامّة والرخصة للرجال في الزواج من العفيفات المحصّنات والمقصود بالمرأة المحصّنة التي تستقذر الزنا وتتعفّف عنه وتراه مخلاً بالشرف، أمّا التي تأتيه أو لا تراه ذميمة حتّى وإنه لم تفعله فلا تصلح لزواج المسلم مسلمة كانت أم كافرة»[3] وممّا يفقأ العين أن نشير في هذا الإطار إلى القضيّة التي رفعها متطرّفون في مصر طالبوا فيها الحكم بإيقاع الطلاق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته لأنّه في تقديرهم كافر ولا يجوز لمسلمة أن تبقى في عصمة كافر وذلك بعد الضجّة التي أثارها المتطرّفون بسبب كتاباته وبحوثه العلمية.

---

(١) المصلحة في التشريع الإسلامي الملحق ص ٤٨.
(٢) التحرير والتنوير ج ١ ص ٢٧٠.
(٣) الحريات العامة ص ٥٤.

الـــــردّة

لغة هي الرجوع وفي الاصطلاح هي كفر بعد إسلام تقرّر بالنطق بالشهادتين والتزام أحكامهما وتكون بأحد أمور ثلاثة:

١) إمّا بصريح القول كقوله أشرك أو أكفر بالله.

٢) أو بلفظ يقتضيه أو كجحده معلوماً من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة وحرمة الزنا أو قال بقدم العالم أو ببقائه أو شكّ في ذلك.

٣) وأمّا بفعل يتضمّن الارتداد ويستلزمه استلزاماً كإلقاء مصحف بقذر. قال خليل: «يرتدّ إن سبّ نبيًا أو أحد الملائكة مجمعاً على نبوّته أو ملكيته أو عرّض بواحد منهما أو لعنه أو عابه أو قذفه أو استخفّ بحقّه ويرتدّ كذلك بشدّ الزنّار وهو حزام ذو خيوط ملوّنة يشدّه الذمي وسطه ليتميّز به عن المسلم وكذلك بلبس ثياب الكافر الخاص به إذا فعله حبّا فيه وميلاً لأهل الكفر وكذلك يكفر إذا استحلّ حراماً كشرب الخمر أو جحد حلالاً مجمعاً على إباحته»[1].

لاحظ جيّداً أنّ الأفعال التي يحكم بسببها بالردّة متّسعة لا ضابط لها ولا حدّ ويمكن في هذا الإطار سرد مئات من الأقوال لفقهاء كلّ واحد منهم له قائمة خاصّة به يستند إليها فيما يتعلّق بالردّة.

والسند التشريعي للردّة قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[2] في هذه الآية يتوعّد الله تعالى المرتدّ الذي يرجع عن دينه ويموت كافراً بإحباط عمله في الدنيا والآخرة والخلود في النّار ولم يرد في الآية قتل وإن اتفق الفقهاء على العقوبة التي قرّرت استناداً إلى حديث رواه الجماعة إلاّ مسلم نصّه: «من بدّل دينه فاقتلوه» فإنّه لم يثبت أنّ الرسول ﷺ قتل أحداً لردّة رغم تواتر أخبار عن ارتداد بعض الصحابة في حياته.

---

(١) موسوعة الفقه الإسلامي ج ٤ ص ٢٥٢ و ٢٥٣ في مسألة الردّة انظر الكتاب الهام للدكتور أحمد صبحي منصور «حدّ الردّة دراسة أصولية تاريخية» طيبة للدراسات والنشر القاهرة ١٩٩٣.

(٢) سورة البقرة الآية ٢١٧.

فالآيات الداعية إلى ترك النّاس أحراراً في اختيار الدين وتمنع إكراههم على الإسلام واجبة التقديم في كلّ الأحوال لأنّها من المقاصد من ذلك قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾[1] ﴿ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴾[2] ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ ﴾[3] ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴾[4].

وقد حاول بعض المعاصرين الربط بين الردّة والخيانة العظمى في هذا المعنى قال محمّد أبو زهرة: «إن الدولة الإسلامية قائمة على الدين فمن خرج منه فقد ناوأها وخرج عليها وهو يشبه الآن من يرتكب الخيانة العظمى، ومن فصل الإسلام وأحكامه عن الدولة فقد فصل اللازم عن الملزوم»[5].

هذا الرأي تبنّاه المتطرّفون جميعاً وروّجوا له لأنّه يمكّن من الإبقاء على عقوبة تمكّنهم من التخلّص من الخصوم تحت ستار الوطن وخيانته يرى الغنّوشي: «إنّ الردّة جريمة لا علاقة لها بحريّة العقيدة التي أقرّها الإسلام وإنّها مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية من نيل أعدائها»[6].

في تقديرنا أنّ ما ذهب إليه هؤلاء من خلط بين الردّة والخيانة الوطنيّة فاسد لأوجه من بينها:

أ ـ الردّة فعل فردي كما نصّ على ذلك الفقهاء أمّا الخيانة العظمى فهي عمل جماعة متضافرة إمّا داخل الوطن أو من داخله وخارجه.

ب ـ حدّد الله تعالى عقوبة للمرتدّ في الآخرة هي الخلود في جهنّم ولم يحدّد لذلك

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٥٦.
(٢) سورة يونس الآية ٩٩.
(٣) سورة يونس الآية ٩٩.
(٤) سورة البقرة الآية ٦٢.
(٥) نقلا عن أصول الشريعة ص ١٠٩.
(٦) الحريات العامة ص ٥٠.

عقوبة في الدنيا كما أنّه لم يثبت أنّ الرسول ﷺ قتل لردّة، أمّا الخيانة الوطنية فهي جريمة لا وجود لها في المدوّنة الفقهية الإسلامية.

ج ـ الردّة فعل يتناول الإيمان القلبي فيتحوّل المرء من عقيدة إلى أخرى مخالفة بيسر وسهولة أمّا الخيانة العظمى فهي تخطيط وإعداد وسائل وتنفيذ لتغيير هيئة الدولة.

د ـ الردّة هي الوجه النقيض للإيمان أمّا الخيانة العظمى فسياسة ولا علاقة بينهما.

وفي التحرير والتنوير للشيخ الطاهر بن عاشور ما يؤكّد هذا الرأي الذي ذهبنا إليه من أنّ الردّة لا علاقة لها بالسياسة فنجده يستعمل لفظ الجامعة الإسلامية أي الرابطة الدينية والعلاقة الإيمانية ولا يستعمل غيرها من الألفاظ التي نجدها محشورة في خطاب المتطرّفين كالدولة والحكومة والسلطة وغيرها من الألفاظ التي تحمل دلالات سياسية. قال: «وحكمة تشريع قتل المرتدّ مع أنّ الكافر بالأصالة لا يقتل أنّ الإرتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادي على أنّه لمّا خالط هذا الدين وجده غير صالح ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصلح فهذا تعريض بالدين واستخفاف به، وفيه أيضاً تمهيد طريق لمن يريد أن ينسلّ من هذا الدين وذلك يفضي إلى إنحلال الجامعة فلو لم يجعل لذلك زاجر ما انزجر الناس ولا نجد شيئاً زاجراً مثل توقّع الموت فلذلك جعل الموت هو العقوبة للمرتدّ حتّى لا يدخل أحد في الدين إلاّ على بصيرة وحتّى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه»[1] وبيّن ممّا سبق أن الرّدة محلّها الإيمان والاعتقاد ولا علاقة لها بما هو سياسة أمور النّاس.

ولا يذهب في ظنّ القارىء أنّنا بكلامنا هذا ندافع عن الخيانة الوطنية أو نبرّرها، بالعكس قصدنا الأساسي أن نفرز بين ما هو دين وما هو سياسة، فالخيانة الوطنيّة تستهدف إضعاف الوطن والقضاء على استقلاله والتمهيد لاستباحته من طرف الأعداء وهو فعل يستحقّ عليه فاعله القتل والخزي.

في أخريات أيّامه تحالف النميري مع الترابي واتفقا على ما يسمّى بتطبيق الشريعة فمزّقت الأوصال وقطعت الرؤوس ووقعت مجزرة كبرى لازالت متواصلة لحدّ الآن ذهب ضحيّتها خيرة من أبناء السودان من بينهم الإمام محمود طه شيخ الإخوان الجمهوريين الذي

---

(١) التحرير والتنوير ج ٢ ص ٣٣٦.

عارض تطبيق الشريعة لأنّها الوسيلة التي سيعتمدها النميري وحليفه الترابي لفرض الاستبداد والقهر تحت ستار الدين.

أعدم الشيخ محمود طه بعد أن حاكموه محاكمة صورية بتهمة الردّة، هذه الجريمة البشعة التي اتّفق العامّ والخاص على أنّها تمّت للتخلّص من خصم سياسي قال عنها الغنّوشي نصًّا: «لقد أحاطت بتاريخ هذا الرجل مجموعة من الملابسات تجعلنا نتردّد في اعتبار محاكمته مجرّد محاكمة فكر... لا يمكن المرور على فكر الرجل دون إلقاء بعض الأضواء عليه لما أسبغ عليه من تقديرات إسلامية جعلت منه مجتهداً مجدّداً وجاهداً شهيداً، مع أنّ القدر الذي وصلنا من فكره يجعلنا نقطع بعدم أيّة إمكانية لاندراج هذا الفكر ضمن دائرة الاجتهاد الإسلامي»[١].

بعد كلّ هذا تتّضح حقيقة الموقف الذي يروّج له المتاجرون بالدين وأهدافه من أنهم يرفعون هذا الشعار ويدعون لتطبيقه كي يتخلّصوا من خصومهم، وما ذكره كبيرهم في تعليقه على إعدام الشيخ طه لا يمكن إلاّ أن يندرج في إطار محاكمة الفكر ورفض الآخر ويؤشّر على نوعية إيمانه وإيمان جماعته بالحريات العامّة التي رفعها شعاراً زان به غلاف الكتاب الذي نحن بصدده.

العنف والإرهاب

ما هو موقع العنف في خطاب وممارسة حركة «النّهضة»؟ وهل صحيح ما يذهب إليه قادتها من التبرّؤ من أحداث الإرهاب التي يرتكبها المنتسبون لها؟ وهل أنّ خطابها يمكن أنّ يؤدّي إلى القبول بالاختلاف أو نفيه تماماً لصالح خطبّة واحدية في الرّأي والقرار؟

إنّ النتيجة الحتمية التي لا مفرّ منها أنّ من يخلط الدين بالسياسة ويعمد إلى إكساب خطابه قدسية لا يمكن إلاّ أن ينتهي إلى ممارسة العنف لأنّ التطابق بين القول والفعل حاصل فمن يشيع القول بتكفير المجتمع لن ينتهي إلاّ إلى إشعال نار الحقد لدى مريديه ومن ينشر بين النّاس أنّ الجهاد هو فرض لرؤاه على الآخرين لن يؤدّي به ذلك إلاّ إلى الاعتداء على

(١) «مجلّة حقائق» العدد ٥٤ في ١٥ فيفري ١٩٨٥ ص ٦. قبله سئل عبد الفتّاح مورو الشخص الثاني في الحركة فقال: «إنّ المعطيات غير متوفرة حول هذه القضيّة أيضاً ولكن لا بدّ من الإشارة أيضاً إلى أنّ الكثيرين يعتمدون على أخبار وأحداث معيّنة لضرب الإسلام» مجلّة «حقائق» العدد ٥١ في ٢٥ جانفي ١٩٨٥ ص ٧.

خلق الله، وغير مجد في تقديرنا القول بأنّ: «الإسلاميين في تيارهم العام يرفضون الاستدراج إلى العنف والإصرار على منهج البلاغ المبين والصبر الجميل»[1] لأنّ الوقائع تكذّبه وتثبت العكس، ففي تونس مثلاً نلحظ أنّ هذه الحركة هي أوّل حركة أدخلت العنف في الخطاب السياسي ومارست الإرهاب الذي لم يسلم منه حتّى مناصروها الذي خرجوا عليها لسبب أو لآخر.

عرفت الجامعة التونسية شأنها شأن الجامعات الأخرى حركات يسارية معارضة لعبت دوراً أساسياً في تطوير الخطاب السياسي ومكّنت الطلبة من ممارسة حقّ الاختلاف ورغم التشنّج اللفظي الذي كان عليه قادتها يومها إلاّ أنّهم لم يمارسوا العنف ولا دعوا إليه فلم تعرف جامعتنا خطاباً يومها غير الكلمة التي قد نتّفق حولها أو نختلف ولكنّها تبقى في إطار القول غير أنّه وبدخول الإسلاميين الجامعة انقلبت الممارسات رأساً على عقب إذ تمّ احتجاز عميد كليّة العلوم وساد خطاب السلاسل والسكاكين وأصبحت الجامعة حلبة للصراع إلى أن تمكّن تتار العصر من احتلالها وفرضوا الصمت باستعمالهم الهراوات.

هذه الحركة هي أوّل حركة جرّت تلاميذ التعليم الثانوي ممّن يتراوح سنّهم بين ١٢ و ١٨ سنة إلى الإضراب عن الدروس وتحطيم المحابر والاعتداء على الأساتذة وذلك بعد أن ألحقت الحركة قطاع المعاهد بالجامعة.

هذه الحركة هي أوّل حركة قذفت مواطنيها بماء النّار فاغتالت عدداً من رجال الأمن وشوّهت قضاة وقتلت إماماً هو الشيخ الورغي، ومن الغرائب أنّ علي العريّض الناطق الرسمي باسم الحركة طالب فيما بعد باعتبار مزقريشو القاتل سجين رأي كما ورد ذلك في ردّ للسيّد فرج فنيش عضو الهيئة المديرة للرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان جاء فيه: «إنّ خطورة بيان النّهضة ليس في تنديده بالانتهاكات فهو أمر مشروع ومطلوب من كلّ حركة سياسية تؤمن حقيقة بقداسة الكرامة البشرية المتأصّلة في الإنسان ولكنّها في اعتمادها مغالطة الرأي العام بتقديم حالات المتّهمين في قضايا الاعتداء بماء الفرق (الكرم) وبالمتفجّرات وكأنّها حالات انتهاك لحقوق الإنسان والدفاع عن مرتكبيها، وينسى علي العريض أنّ حركة النّهضة قد سبق لها أن تبرّأت من تلك الأفعال ومن مرتكبيها ومن انتمائهم أصلاً لها فهل هذا البيان نقطة تحوّل وإعادة النّظر في المواقف السابقة»[2].

---

(١) الحريات العامة ص ٣١١.

(٢) مجلة «المغرب» العدد ٢٠٠ في ٤ ماي ١٩٩٠ ص ١٥.

إنّ تبرّؤ النّهضة من العنف الذي يأتيه المنتسبون لها تكذّبه الوقائع والبيانات الصادرة عن قيادتها، فإثر حادثة باب سويقة الفظيعة التي قام فيها الإسلاميون بتقييد حارسين لمحلّ تابع لحزب سياسي في تونس ورشهما بماء الفرق وإشعال النار فيهما ليموت أحدهما على عين المكان ويصاب الآخر بعاهات مستديمة، نشرت كلّ الحركات السياسية والجمعيات الإنسانية بيانات ندّدت فيها بالجريمة البشعة التي لم تعرف تونس لها شبيهاً طيلة تاريخها، يومها أصدر الغنّوشي بياناً من بين ما جاء فيه أنّ حركته: «ترى فيها (الجريمة) ردّة فعل غير محسوبة من ثلّة من خيرة الشباب الإسلامي على سياسة السلطة».

أمّا الحبيب اللّوز الناطق الرسمي بالنيابة فإنّه هدّد وتوعّد كلّ من ندّد بجريمة باب سويقة في بيان له ورد فيه أنّه: «سيترتّب على هذا أحببنا أم كرهنا تصنيف الأطراف السياسية والاجتماعية والثقافية باعتبار موقفها من هذه المعركة سلباً أو إيجاباً»[١].

والثابت علمياً أنّ العنف الذي عليه هذه الحركات إنّما ظهر بنشوء التنظيمات السريّة وهي عبارة عن أجهزة عسكرية تدين بالولاء والطاعة المطلقة لقائد الحركة وتفرض الانضباط والانصياع التام لأوامره كما أنّها كفيلة بإرهاب الخصوم، ولعلّ جهاز الإخوان المسلمين بمصر أكثرها شهرة لأنّه حظي بدراسات متعدّدة كما أنّ قادته نشروا مذكّراتهم[٢]، أمّا في تونس فنظراً لحداثة الجهاز السرّي لحركة النّهضة وانعدام الدراسات في الموضوع فإنّ شهرته لم تبلغ ما عليه من شهرة المصري إلاّ من ناحية فظاعة وشناعة الجرائم التي ارتكبها[٣] وقد عبّر الغنّوشي عن تحبيذه لوجود هذا النّوع من التنظيمات المسلّحة قال:

---

(١) بتاريخ ١١ ماي ١٩٩١.

(٢) انظر مذكّرات قادة التنظيم السرّي التالية:

- حقيقة التنظيم الخاص، محمّد الصباغ، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٨٩.
- النقط فوق الحروف، أحمد عادل كامل، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٩.
- الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ، محمود عبد الحليم، دار الدعوة ثلاثة أجزاء مصر ١٩٧٩.
- حصاد العمر، صلاح شادي، الزهراء للإعلام العربي ط ٣ القاهرة ١٩٨٧.
- في قافلة الإخوان المسلمين، عبّاس السيسي، دار القبس للنشر والتوزيع ثلاثة أجزاء مصر ١٩٨٩.

وانظر كذلك أعمال الدكتور رفعت السعيد خصوصاً منها كتابه عن حسن البنّا ودراسات د. فرج فودة وأطروحة الدكتور ميتشل عن الإخوان المسلمين ودراسة للدكتور عبد العظيم رمضان عن التنظيم السرّي صدرت عن دار روز اليوسف في طبعة أولى وعن الهيئة المصرية العامّة للكتاب في طبعة ثانية

(٣) انظر كتابنا التطرف الديني في تونس فصل النهضة والعنف ص ٥٣.

«ويبدو أنّ ما يطلق عليه اليوم بلجنة الخميني وهي القائمة على حراسة النّظام والتصدّي لأعداء الثورة من اليساريين وملاحقة أنصار النظام السابق هو صورة من صور الجهاز السرّي للإمام، كما كان الخميني تنظيمه السرّي كان للبنّا كذلك. . . سواء كان هذا التنظيم سريًّا أو علنياً فهو على كلّ حال إذ يعمل ضمن مبادىء الإسلام وقيمه يتسلّح بضمانة أساسية تجنّبه التورّط في عمل الأجهزة السريّة الإجرامية في العالم من سطو واعتداء وترهيب»[1].

هناك مقولة شائعة حتّى لدى خصوم الحركات الإسلامية مفادها أنّ عنف هؤلاء ليس إلاّ ردّ فعل على عنف الدولة وقد شاعت هذه المقولة إلى الحدود التي أصبحت فيه من قبيل المسلّمات، وهي في تقديرنا خاطئة ولا يقع إطلاقها إلاّ من باب الاعتذار لهم عمّا يأتون من إجرام قال الغنّوشي: «إنّ التيار الرئيسي في الحركة الإسلامية لايزال مصابراً على البلاء يرفض الاستجابة لنداءات العنف المتصاعدة من داخله وخارجه وأنّ التيارات العنيفة على قلّتها ضمن التيّار العام لم تعتمد العنف ابتداء وإنما كردّ فعل على عنف الدولة وحالة الإنسداد العام»[2] فلو عدنا إلى مصر لوجدنا أنّ عنف الإخوان سابق تماماً لسجنهم ومحاكمتهم سواء كان ذلك قبل الثورة أو بعدها، فقبل الثورة لم تتحرّك أجهزة الدولة إلاّ بعد اغتيال رئيس الوزراء النقراشي باشا وسقوط سيّارة الجيب الشهيرة التي فضحت التنظيم السرّي وقبل ذلك ارتكب الإخوان من الجرائم ما لا يقع تحت عدّ أو حصر، أمّا بعد الثورة فإنّ الدولة لم تتحرّك إلاّ بعد المحاولة الفاشلة لاغتيال عبد الناصر في المنشية والثابت تاريخياً أنّ عنف الإخوان سابق فهو الفعل الذي احتاج إلى ردّ[3].

أمّا في تونس فإنّ عنف حركة النهضة سبقه عنف الاتجاه الإسلامي حيث أشعلوها حرباًفي الجامعة وفي المعاهد الثانوية وفي الشوارع كما رشّوا خلق الله بماء النّار واغتالوا مواطنين وتآمروا لإحداث فراغ دستوري وقتل رئيس الجمهورية كما هاجموا مراكز الأمن لتهريب متّهمين وسرقوا المتفجرات من المقاطع. . . وغير ذلك من الجرائم التي تقع تحت طائلة القانون والذي تجدر الإشارة إليه أنّ العنف الذي أتاه الإسلاميون خطّط له مسبّقاً ففي نفس الوقت الذي كانت فيه القيادة العلنيّة للحركة تروّج لخطاب ديمقراطي بمشاركتها في الإعداد والإمضاء على الميثاق الوطني وبترشّحها في الانتخابات التشريعية سنة ١٩٨٩ عقدوا مؤتمراً لهم بمدينة صفاقس وضعوه تحت شعار «لا فكر بدون قوّة».

---

(١) مقالات ص ٩٨.
(٢) الحريات العامة ص ٣١٢.
(٣) انظر الدراسة الهامة للشهيد فرج فودة «الإرهاب».

الحكم

سبق أن بيّنا أنّ الإسلاميين يطبّقون سياسة بلا برنامج إذ يرفعون شعارات عامّة بهدف جرّ الجموع وراءهم. والمتأمّل فيما ينشرون يلحظ أنّهم يستعملون مصطلحات العصر في غير معانيها، فالديمقراطية والانتخابات والمجالس النيابية وغيرها أصبحت جزءاً من الخطاب الذي يروّجون له هذا إذا استثنينا حزب التحرير وبعض الفصائل البدائية كالجهاد والتكفير والهجرة والفيس.

ومن المشروع أن نتساءل هل أنّ رواج هذه المصطلحات يدلّ على أنّ نظام الحكم الذي يقترحونه يمكن أن يكون ترجمة لخيار شعبي أو أنّه التفاف عليه لفرض نمط ثيوقراطي استبدادي إلى الدّين والدّين منه براء؟

ينطلق الغنّوشي من مقدّمة يبني عليها نظام الحكم الذي يقترحه قال: «نحن في حال أشبه ما يكون بمرحلة الكفاح التحريري ضدّ الاستعمار... إنّ الصراع بين أن نكون أو لا نكون... بين أنصار مواصلة حركة التحرير الوطني حتّى تفضي إلى استقلال حضاري تام وبين الناكصين على الأعقاب»[1]. مضيفاً أنّ: «الكفاح من أجل الاستقلال ارتبط بالكفاح من أجل استعادة مقوّمات الشخصية الوطنية وخاصّة اللغة والدّين، فإنّ هذا الكفاح خلافاً لما كان متوقّعاً لم يتحقّق بـ (الاستقلال) أهدافه وإنّما تفاقمت عليه الأخطار بعدما تنكّر الاستعمار في أثواب أبناء البلد وأصبح المستعمرون (قوماً من جلدتنا) فاستأنفت شعوبنا لا سيما تلك التي على الثغور مثل شعوب شمال إفريقيا كفاحها التحريري المرير»[2] الأمر الذي يعني أنه يلغي مراحل تاريخية كاملة قدّمت فيها الأمّة من الضحايا والشهداء ما لا عدّ له

(١) الحريات العامّة ص ٢١.
(٢) الحريات العامّة ص ٢٠٩ و ٢١٠.

ولا حصر كما أنّه يشكّك في صحّة الأهداف التي نهضت شعوبنا لتحقيقها، فالاستقلال الذي حصل شكلي والقيادات غدرت شعوبها والتحرّر الوطني لازال مطروحاً تحقيقه لأنه لم يحدث وما تمّ ليس إلاّ مسرحية كبرى تحوّل فيها الزعماء إلى مستعمرين جدد.

هذا المنطق العدمي قد يرضي بعض المشاعر ولكنّه لا يتقدّم بنا خطوة إلى الأمام لأنّه يتعامى عن الوقائع والأحداث وهي عنيدة لا تستجيب لرغباتنا، فالاستقلال وخروج الاستعمار تحقّق وهو مكسب ما في ذلك شكّ ساهمت فيه كلّ القوى والتنظيمات السياسية والنقابية، فالحزب الحرّ الدستوري التونسي قاد حركة التحرّر ومكّن الوطن من تحقيق الاستقلال وبنى الدولة الحديثة، والمتأمّل في الالتفاف الشعبي حوله في منتصف القرن يلحظ ذلك، كما أنّ الاتحاد العام التونسي للشغل بقياداته وعلى رأسها فرحات حشّاد الذي أهداه الغنّوشي كتابه لأنّه توفي قبل ظهور حركته ساهم هو الآخر في إذكاء الروح الوطنية وشارك مشاركة فعّالة في الوصول إلى الاستقلال تحت قيادة الحزب الحرّ الدستوري التونسي، ولا نغفل في هذا الإطار الدور الذي اضطلعت به الجمعيات قبل الاستقلال بدفاعها عن الذاتية الوطنية وتميّزها عن الآخر الذي مهّد وساعد على سريان روح وطنيّة بدت في مظاهرات ١٩٣٨ وغيرها، ترى هل يصحّ أن نمسح هذا التاريخ النّاصع لنقول اليوم إنّ الاستقلال لم يتحقّق؟ وهل يجيز عاقل لنفسه أن يستهين بكفاح أجيال فيلغيها بجرّة قلم؟ نترك الإجابة ونمضي إلى غيرها.

بعد الاستقلال اضطلعت القيادة بواجباتها فبنت دولة عصرية وأقامت نظاماً جمهورياً وأنشأت المؤسسات ووحّدت التعليم والقضاء وألغت الأوقاف وأصدرت مجلة الأحوال الشخخصية... وغير ذلك ممّا سيذكره لها التاريخ ولكنّ ذلك كلّه كان مصحوباً بكاريزمائية القائد الذي جمع كلّ السلطات في يده، هذه الحالة تكاد تكون عامّة في منتصف هذا القرن، حدث ذلك في مصر والجزائر ويوغسلافيا... أي في الدول التي استقلّت حديثاً.

بعد السابع من نوفمبر ١٩٨٧ مكّنت كلّ العائلات الفكرية والسياسية من الحضور العلني والمساهمة في إثراء الحياة الجمعياتية فتمّ تشريكها في مختلف المؤسسات والمجالس ولم يستثن أي طرف من الأطراف، حتّى الإسلاميون الذين يتحدّث باسمهم الغنّوشي ساهموا في إعداد الميثاق الوطني وإمضائه كما تمّ تشريكهم في مختلف المجالس كالمجلس الاقتصادي والاجتماعي والمجلس الإسلامي الأعلى ومكّن فرعهم الطالبي من التأشيرة القانونية كما أصدروا جريدة أسبوعية وشاركوا في الانتخابات التشريعية وظهروا

على شاشات التلفزة وسمعنا أصواتهم في الإذاعة... والمحصّلة أنّهم بعد التحوّل الذي صنعه زين العابدين بن علي انفتحت الأبواب أمامهم وأصبح لهم حضور في الساحة السياسية إلاّ أنّهم بدل أن يستغلّوا الإمكانيات التي أتيحت لهم فيما هو خير لهم وللوطن قلبوا ظهر المجنّ وتصوّروا أنّهم أصبحوا على قاب قوسين أو أدنى من افتكاك السلطة، فكشّروا عن أنيابهم وابتدأوا في تسخين الأجواء لجرّ السلطة إلى المصادمة فأصدروا بيان ٢ أكتوبر وسرقوا المتفجرّات وهاجموا مراكز الشرطة وأعلنوها سنة بيضاء سنة حمراء في الجامعات والمعاهد بالتنسيق مع الفيس في الجزائر وبتخطيط سوداني وارتكبوا جريمة باب سويقة الشنيعة... ولمّا فشل مخطّطهم وبان لهم سوء صنيعهم بعد أن عزلتهم النخبة وصدرت بيانات تدينهم من طرف كلّ الأحزاب السياسية والمنظّمات الإنسانية كرابطة الدفاع عن حقوق الإنسان وغيرها لم يجدوا أمامهم سوى الهروب إلى الأمام ليطلع علينا كبيرهم بعد ذلك بفرية كبرى مفادها أنّه حركة تحرّر وأنّ المستعمرين هم اليوم أبناء جلدتنا وغير ذلك من الترهات وممّا لا يصدّقه عاقل، والذي لا شكّ فيه لدينا أنّ كلام الغنّوشي ليس إلاّ ردّة فعل على الهزائم والخيبات التي عرفها طيلة مسيرته السياسية وإلاّ كيف نفسّر قوله: «إنّ ثقة الإسلاميين في الله ثمّ في سيادة الرئيس عظيمة»[1] وضمن أي إطار يندرج موقفه من مجلة الأحوال الشخصية لما قال إنّها: «في عمومها مندرجة ضمن الاجتهاد داخل المنظومة الفقهية الإسلامية تطبيقاً لمبدأ إسلامية الدولة التونسية»[2].

لو تجاوزنا هذه المسألة وانتقلنا إلى تحديد ملامح وقسمات نظام الحكم الذي يقترحه لوجدنا أنّه يصدر عن موقف أساسي ينقد فيه الأسس الفلسفية التي قامت عليها التجربة الديمقراطية فـ: «موطن الداء ليس في أجهزة الديمقراطية: الانتخاب، البرلمان، الأغلبية، تعدد الأحزاب، وحريّة الصحافة، بقدر ما هو كامن في فلسفات الغرب السياسية القومية والمادية تلك التي فصلت بين الروح والجسد (فلسفة ديكارت) ثمّ تجاهلت الروح وودتها وحاربت الله وجاهدت جهاداً كبيراً لإحلال الإنسان محلّه فلم يبق في الكون والإنسان غير المادّة والحركة واللذّة والسيطرة والصراع وشرعة القوى»[3] مضيفاً لذلك قوله: «إنه ما عساه صدر ويصدر من جور عن أغلبيات في مجالس منتخبة تعتبر إرادتها مطلقة من كلّ قيد

---

(١) مجلّة «المغرب» العدد ١٠١ في ٢٠ ماي ١٩٨٨ ص ٧.
(٢) جريدة الصباح في ١٧ جويلية ١٩٨٨ ص ٣.
(٣) الجريات العامّة ص ٨٦ و ٨٧.

خلقي أو ديني أو إنساني، ولا يجد الشعب مبرّراً شرعياً للاعتراض ليمثل الخلل الأكبر في بنية الدولة الغربية. . . والذي لا يجد له علاجاً في القانون الطبيعي أو الدولي تقدّم مبادىء الشريعة باعتبارها سلطة عليا محايدة علاجه الشافي»[1] بجرّة قلم واحدة يفصل الغنّوشي بين مضمون الديمقراطية والأشكال التي قد تظهر من خلالها فيلغي المساواة بين النّاس أوّل مقوّم من مقوّماتها لصالح مفاهيم أتى عليها الزمان كالذمّة والاسترقاق كما أنّه يعلن رفضه للخلفية الفكرية والفلسفية التي إليها تستند الديمقراطية باعتبارها أرقى ما وصلت إليه البشرية في ميدان الحكم بحجج لن يكون من نتيجتها إلاّ التشريع للاستبداد والقهر إلاّ فما معنى أن يتحدّث المرء عن الشريعة كسلطة عليا محايدة ترى من هذا الذي سينطق بها ويفهمها ويطبّقها؟ أليس هو الإنسان؟ وكيف يمكن للشريعة أن تكون محايدة لما تتنزّل على أرض الواقع ولما نصوغه وفقها؟ ثمّ ما القول في الاختلافات التي عرفها المسلمون طيلة ١٤ قرناً وصلت إلى حدّ رفع السيوف؟ ولمن كانت الشريعة منحازة لمّا اغتيل الخليفة عثمان ﷺ ولمّا حدثت وقعة الجمل العائشة أو لعلي ثم بعد ذلك لعلي أو لمعاوية. . ؟ ألم تكن الشريعة محايدة يومها أو أنّها كانت منحازة؟ ولنتأمّل مليًا هذا النص الذي نورده للمرّة الثانية: «إنّ طاعة المسلم حكومته في هذه الحالة ليست طاعة لشخص الحاكم بل هي طاعة لصاحب الشريعة يستحقّ عليها ثواباً وإن تمرّده على تلك الأوامر الملتزمة بدستور الدولة (الشريعة) يجعله آثماً»[2].

بهذا الشكل تصبح طاعة الحاكم الذي هو الغنّوشي مطابقة لطاعة الله يثاب عليها عند الانقياد ويعاقب عند المعارضة لأنّه آثم، هذه في تقديره هي الروح التي تفتقدها الديمقراطيات الغربية التي وضعت ما لا يعدّ من قيود منعاً للاستبداد وهي روح يعلم الجميع أنّها حلّت يوماً ما في السودان ولا زالت منذ أن تحالف النميري والترابي وحلت كذلك في الباكستان لما أعلنت الجماعة الإسلامية مساندتها لضياء الحقّ لتحصد رؤوس المعارضين وتمزّق أوصالهم وأجسادهم تحت ستار «الشريعة المحايدة» التي يدعو إليها الغنّوشي.

هذه الروح التي تفتقدها الديمقراطيات الغربية سنجدها مبثوثة في ثنايا الدولة التي يقترحها علينا الغنّوشي وهذه الدولة تتّصف:

١) الخلط بين السلطات: «إنّ نظام الفصل بين السلطات يحوّل الرئيس مرؤوساً

---

(١) الحريات العامّة ص ٢٢٢.

(٢) الحريات العامة ص ١٠٥.

بسيطاً ومجرّد أداة تنفيذ وليس ذلك من العدل في شيء فضلاً عن أنّ ما يقصده هذا الفصل من تساو بين السلط هو وهمي. . . إنّ رئيس الدولة. . . في التصوّر الإسلامي صاحب الولاية العامّة على المسلمين أي صاحب الرئاسة العليا عليهم فكيف يتّفق ذلك مع وجود سلطة أخرى غير سلطة الشريعة والأمّة أو تزاحمه؟ وكيف يجوز للأمّة أن تفرز سلطتين متزاحمتين متساويتين؟ فمن ينطق باسم الأمّة عندئذ ويعبر عن إرادتها ويتحمّل المسؤولية تجاهها؟»[1].

٢) رئيس السلطة التنفيذية هو نفسه رئيس السلطة التشريعية قال الغنّوشي «أمّا الإسلام فسلك طريقاً وسطاً وصورة ذلك. . . أن يستقلّ رئيس الدولة بإدارة السلطة التنفيذية وأن يترّأس مجلس الشورى أو ينيب عنه من يتولّى ذلك»[2] مؤكّداً نفس المعنى بقوله: «ويمارس الإمام وحده السلطة التشريعية»[3] أي أن ينفرد بالسلطتين التنفيذية والتشريعية فرد واحد طاعته من طاعة الله والمعارض له متمرّد على الشريعة يحلّ دمه وماله وعرضه كما سبق أن ذكر ذلك مؤلّفو الحريات العامّة.

٣) رئيس الدولة هو الذي يعيّن القضاة: «الإمام هو الذي يولّي القضاة بصفته نائباً عن الأمة»[4]. الأمر الذي يعني أنّ ولاءهم المطلق سيكون لمن عيّنهم فيصبحون بذلك أداة طيّعة في يده.

لمّا عيّن النميري حليفه الترابي وزيراً للعدل ولّى هذا الأخير عدداً من القضاة الذين نفّذوا له رغباته في قتل معارضيه وقطع أطرافهم وقد نشر أحدهم الأحكام التي أصدرها في كتاب ذي دلالات مهمّة ومفيدة في هذا الإطار تؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ تطبيق الشريعة ليس في حقيقة الأمر إلاّ محاكمة للفكر المخالف وتلجيماً له[5].

٤) نصب الإمام أو البيعة تتمّ كالتالي:

- مرحلة الترشيح سواء من طرف الخليفة السابق أو من طرف مجلس أهل الحلّ والعقد أو من مصدر آخر.

---

(١) الحريات العامة ص ٢٢٧.

(٢) الحريات العامة ص ٢٣٨.

(٣) الحريات العامة ص ٢٤٢.

(٤) الحريات العامة ص ٢٤٣.

(٥) انظر: «تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة» د. المكاشفي طه الكباشي الزهراء للإعلام والنشر مصر ١٩٨٦.

مرحلة التداول حول المرشحين في مجلس أهل الحلّ والعقد لإفراز بعضهم.

- ثمّ يعرض المرشّحون على الانتخاب العام لتقول فيهم الأمّة الكلمة الأخيرة والحائز على أكثر الأصوات يأخذ البيعة من الجميع على حراسة الدين وسياسة الدنيا(١).

ومن الجدير بالملاحظة أن الغنّوشي في كتابه «مقالات» ينقض ما ذكر سابقاً فالترشّح سبب كاف للحرمان كما أنّ لا مجال للانتخابات في المجتمع الإسلامي قال: «لقد أقنعهم وهم في ساحة الجهاد بضرورة القيادة والإمارة وضرورة أن تكون هذه القيادة مطاعة لأنّها قيادة تصدر في أمرها عن الدين فطاعتها من طاعة الله ورسوله. . . . واعتبر الترشّح لمنصب من المناصب في الدولة الإسلامية سبباً كافياً للحرمان منه. . . . ومن ثمّ لا مجال في المجتمع الإسلامي للحملات الانتخابية يخوضها الزعماء. . . . وإنّما الأمّة هي التي تزكّي وترشّح من تراه كفئاً»(٢).

٥) بعد انتخاب مجلس الشورى تنتصب هيئة أخرى مهمّتها مراقبة أعمال المجلس: «ووظيفة الهيئة الشورية لا تحتمل إلاّ وجود هيئة من كبار علماء الشريعة والقانون قد عرفوا بالرّسوخ في العلم والتقوى والجهاد ليتولّوا مهمة الرّقابة على مجلس الشورى ضماناً لعدم خروج المجلس على المشروعية العليا للدولة في ما يصدر عنه من قوانين وسياسات»(٣) وهو في هذا ينقل حرفيًا ما ورد في الدستور الإيراني الذي نجد فيه مجلس علماء، لا سلطة تعلوه سوى سلطة مرشد الثورة، في نفس الإطار ذكر الغنّوشي بعض الصفات التي يجب أن تتوفّر في أعضاء هذه الهيئة دون أن يحدّد طرق معرفتها والاتفاق عليها فالعلم مسألة نسبية وكذلك التقوى والجهاد. . . . الأمر الذي يترك الباب مفتوحاً للإمام حتّى يعيّن من يشاء ومن يأنس فيهم الطاعة العمياء.

ذاك هو نظام الحكم الذي يقترحه علينا المتطرّفون وهو نظام استبدادي ثيوقراطي لا مجال فيه للرأي المخالف أو المعارضة أيّا كانت درجة حدّتها وليس في الأمر غرابة لأنّ الناظر في القانون الأساسي لحركة النهضة يلحظ جيّداً أنّ رئيسها هو الذي يتولّى:

- تشكيل أجهزة الحركة وهياكلها.

---

(١) الحريات العامة ص ١٨٩.
(٢) مقالات ص ١٤١.
(٣) الحريات العامة ص ١٣٩.

- رئاسة المكتب التنفيذي.
- الاضطلاع بدور الموجّه وتجسيد وحدة الحركة.
- اقتراح المناهج والخطط للحركة.
- تنفيذ سياسات الحركة ومقرّراتها حسب اللوائح.
- تسيير الأجهزة التنفيذية للحركة.
- تمثيل الحركة في علاقاتها داخلياً وخارجياً.
- المصادقة على قرارات لجنة النظام والتأديب.
- إصدار عفو والتخفيف من العقوبات.
- تشكيل لجنة النظام والتأديب.
- وهو كذلك من الجهات الداعية لعقد مؤتمر استثنائي[١].

من كان حاله وهو خارج السلطة كما ذكر فما الذي ننتظر منه لما يستحوذ عليها؟، وهل يمكن لحركة لا مجال فيها للاختلاف والتعدّد أن تكون مثالاً يحتذى أو تعطي دروساً في ذلك؟ وكيف نطمئنّ لحركة قانونها الأساسي ينصّ على أنّ قائدها الذي لا نعلم الكيفية التي مكنته من الوصول إلى ذلك المنصب هو صاحب القرار الأول والأخير فهو الذي يشكّل أجهزتها وهياكلها ولجانها ويقترح خططها ومناهجها...؟ بعد كلّ هذا ما الذي يبقى للمنتسبين أن يفعلوا إن لم يساهموا في صياغة التصوّرات والمواقف؟

أمّا فيما يتعلّق بعزل الإمام وهو افتراض يفترضه الغنّوشي لكنّه غير قابل للتحقيق في الدولة التي يقترحها لأنّ من يجمع كلّ السلطات في يديه يستحيل عزله أو تنحيته إلاّ عن طريق الاغتيال وهو مقترح الجماعة وأداتها التي أباحتها ودفعت المنتسبين لها إلى استعمالها للتخلّص من الخصوم والمخالفين، قال الغنّوشي: «وعلى كلّ فرد من الأمّة أن يعمل للخلاص منه لأنّ وجوده على رئاسة الدولة يؤدّي بحدّ ذاته إلى الفتنة حتى ولو كان ذلك عن طريق الاستعراض أي القتل غيلة»[٢].

وتتواصل رحلتنا مع هذا المنطق الإرهابي لنصل في النهاية إلى الموقف من التعدّد الحزبي، فالغنّوشي وحركته يقدّمان نفسيهما كطرف سياسي من حقّه الحصول على التأشيرة

---

(١) الحريات العامة ص ٣٤٦ و ٣٤٧.
(٢) الحريات العامة ص ١٨٤.

وهو أمر لا جدال فيه في المطلق، ولكن قبل ذلك يجب أن نتبيّن حقيقة ما يضمر هؤلاء ويخفون عن التعدّد الحزبي، يقول كبيرهم: «إنّ المتتبّع بقلب سليم جملة نصوص الإمام (يقصد حسن البنّا)حول موقفه من الأحزاب يدرك بجلاء لا غبش فيه أنّ التعدّد الحزبي على الأقلّ بالنسبة للأمم الناشئة غير جائز. وأنّه في الوقت الذي يدعو إلى اعتماد النظام النيابي لا يرى ضرورة للتعدّد الحزبي فهو لا يدعو إلى حلّ أحزاب لا وطنيّة لإحلال أحزاب وطنيّة محلّها بل يدعو إلى حلّ الأحزاب وإحلال حزب واحد محلّها يجمع قوى الأمّة: إنّ حديث الإمام ولئن تنزّل في ظروف خاصة بمصر إلاّ أنّ سياقه العام يتجاوز الظرف ليندرج ضمن قواعد النظام الإسلامي»[1].

وفي حالة تعدّد الأحزاب وكثرتها فإنّها تنقسم إلى قسمين: «أحزاب مذمومة يقابلها حزب واحد هو حزب الله»[2] هذا الحزب: «لا يحتاج إلى ترخيص من الحاكم لأنّ ذلك استجابة لأمر الله في النهوض برسالة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وما هو من هذا القبيل لا يحتاج إلى ترخيص من أحد»[3] وهو يرى تبعاً لذلك أنّ: «تنظيم الجماهير في أحزاب متّحدة المبادىء والأهداف والمصالح هو الطريق الأمثل إن لم يكن الوحيد لحلّ أهمّ معضلة أجهضت الحكم الراشدي»[4].

بعد كلّ هذا ينتقل إلى تحديد مفهومه للديمقراطية بعد أن أفقدها مضمونها الذي هو حكم الشعب نفسه بنفسه وجعل منها غطاء للاستبداد الديني والقهر السياسي فيقول: «إنّ الديمقراطية هي طريق الانتقال من الدولة القطرية والقومية إلى دولة الفكرة، دولة الأمّة»[5] وهو في هذا يشير إلى الأممية الإسلامية حيث يرى أنّه «على الدّولة الإسلامية أن تجتهد في أن تكون ملجأ وعوناً للمظلومين من كلّ ملّة وورشة عمل وجهاد وثورة شاملة مفتوحة للكفاءات الإسلامية حيث كانت. . . . دون تقيّد بالجنسية»[6] هذه النظرية مبنية على تقسيم العالم إلى دارين الأولى دار الإسلام والثانية دار الحرب ولا علاقة بينهما سوى الحرب أو

---

(١) الحريات العامة ص ٢٥٦.
(٢) الحريات العامة ص ٢٥٧.
(٣) الحريات العامة ص ٣٠٠.
(٤) الحريات العامة ص ٢٩٧.
(٥) الحريات العامة ص ٣٢٥.
(٦) الحريات العامة ص ١٣٧

دفع الجزية: «إنّ ما يؤرق علماء الاجتماع الغربيين أنّ العالم في ذهن المسلم لازال ينقسم إلى دار إسلام ودار حرب»[1].

تلك هي قسمات الدولة التي يبشّر بها الغنّوشي ويدعو إلى قيامها وهي دولة لا محالة لن تختلف إلاّ في القليل عن تلك التي عرفناها في تاريخنا القديم حيث ساد الرأي الواحد وانفرد الخليفة أو الإمام سمّه ما شئت بمقادير الأمة وصاغ حاضرها ومن ثمّ مستقبلها وفق رؤاه ورغباته وشهواته مستنداً في كلّ ذلك إلى المقدّس مانعاً في ذات الوقت غيره من المساهمة أو المشاركة في الحكم حتّى في إطار الشورى وهي غير ملزمة له البتّة وفق ما ذهب إلى ذلك كبار الفقهاء.

وفي الختام نقول إنّ حشر مصطلحات كالديمقراطية والتعدّد وحقوق الإنسان في الخطاب الملفوظ لأيّ حركة لا يدلّ على مدى إيمانها أو قناعاتها بها ولنا فيما أوردنا أعلاه ما يثبت أنّ حركة النّهضة وقائدها إنّما يستعملون اللفظ بحيث لا يتجاوز الحلق لديهم ولنا في ممارستهم اليومية الدليل القوي والحجّة البيّنة على أنّهم يفعلون عكس ما يقولون كما أنّ كتاباتهم وبياناتهم لا يمكن أن تسلم قارئها والمطّلع عليه إلاّ إلى التساؤل عن موقع الحريات العامة في الدولة التي يقترحها الغنّوشي وكيف يمكن لمن قام قانون حركته الأساسي وهو خارج السلطة على الانصياع والانقياد أن يكون أميناً على حريات النّاس في مجتمع تتعدّد فيه المدارس والاتجاهات الفكرية والسياسية؟

---

(١) مقالات ص ٩٢.

الملاحق

يحتوي هذا الملحق على مجموعة من المقالات التي سبق نشرها في جريدة «الصحافة» بتونس في إطار سجالي ناقشت فيه بعض ما هو رائج من أحكام وتصوّرات حول الحركات الإسلامية، ومن الجدير بالملاحظة أنّ هذه المقالات ينظمها خيط فكري واحد يستهدف إثبات فساد مقولة الاعتدال والتطرّف لدى من اصطلح على تسميتهم بالإسلاميين ممّن يخلطون الدين بالسياسة ويمارسون الإكراه لفرض رؤاهم وتهيؤآتهم.

ومن الطبيعي أن تتناول هذه المقالات بالأساس خارطة التطرّف في تونس دون إغفال لأصولها المشرقية ولطبيعة العلاقات القائمة بينهما. ولا نخفي سرًّا إن قلنا إنّ بعض متعاطي السياسة يمارسونها دون أن يكون لها سند فكري أو جذر معرفي لتجد في نهاية الأمر المواقف المتضاربة في النّص الواحد والفوضى في التحليل والاعتذار الفج لما لا يمكن لأيّ كان أن يعتذر عنه، ولعلّ مقال عبد اللطيف الهرماسي عضو المكتب السياسي للتجمّع الاشتراكي التقدّمي خير مثال على ذلك حيث نجد أنّ اللهاث لاسترضاء المتطرّفين وعرض الخدمات المجانية عليهم احتلّ سلّم الأولويات لديه فتعامى عن الحقائق وفتّش لهم عن الأعذار موهماً القارىء بأنّ للمسألة جانبها العلمي الذي لا غبار عليه. وقد ناقشنا ما كتب في المقال الأوّل بهذا الملحق.

المقال الثاني: تتبّعنا فيه الرموز الحديثة للتطرّف التي توسم في أغلب الأحيان بالاعتدال إمّا لذرابة في اللسان أو لأنّها وافدة من اليسار ولم نغفل في ذات الوقت بعض الرموز الأخرى التي تقف في مواجهة التطرّف ولكنّها لحول أو قصر نظر تقدّم بعض الخدمات للإسلاميين وللفصائل الشاردة منها.

المقال الثالث: أرّخنا فيه لجماعة اليسار الإسلامي في نشأتها ومشروعها وموقعها ضمن الخارطة الإسلامية.

وقد ارتأينا أن نترك هذه المقالات على حالتها التي صدرت بها حتّى تكون معبّرة عن اللحظة السياسية والوجدانية والفكرية التي كتبت فيها شهادة منا للتاريخ.

أمّا القسم الأخير من الملحق فقد اخترنا فيه بعض العيّنات لتصريحات وبيانات قادة حركة النهضة التي تتعلّق بقضايا الحريات وحقوق الإنسان والمرأة وغير ذلك.

تعدّدت الألسنة والخطاب واحد

يلحظ المتتبّع للمقالات والدراسات التي تناولت الحركة المتطرّفة أنّها في عمومها تنزع إلى تبرئة ذمّتهم وتحسن الظنّ بهم فتقدمهم في صورة لا علاقة لها بما هم عليه متكئة في كلّ ذلك إلى بعض البيانات التي تصدرها بين الحين والآخر ومعتمدة منهجاً موحداً في التعامل مع مختلف الحركات الاجتماعية والسياسية دون أن تضع في الاعتبار أنّ هذه الحركات المتطرّفة لها منطقها الداخلي وأهدافها وأسلوبها في العمل الخاص بها، وهي بكلّ هذا تغاير باقي التنظيمات والتشكيلات فما يصحّ على غيرها وما ينضبط له الآخرون تمتنع هي عن الانضباط إليه.

التعامل مع الحركات المتستّرة بالدين يستلزم في تقديرنا معرفة عميقة بالعلوم وبالمصطلحات الدينية التي يتمّ استعمالها لإنشاء الخطاب المتطرّف الذي يستهدف تجييش الرأي العام ودفع الصبية إلى ارتكاب المحظور بوهم الالتزام بأوامر الدين، فالمنزلقات خطيرة ولا يمكن أن يؤدّي الجهل بالمصطلح إلاّ إلى الالتباس في النظر والخطأ في التقييم، ولعلّني لا أجانب الصواب إن قلت إنّ الأشدّ إيلاماً ووقعاً على هذه الحركات هو الخطاب الذي ينطلق من داخل المنظومة الدينية مستعملاً نفس الأدوات والمصطلحات بهدف إظهار فساد منهجها وخطورة أهدافها وشناعة فعلها وفظاعة تقوّلها على الشارع، ولنا في تجربة من سبقنا في هذا الميدان ما يفي بالحاجة. فالمرحوم فرج فودة اغتيل واقرؤوا كتابه الحقيقة الغائبة أو النذير لتعلموا جيّداً لماذا قتله بائع السمك، والمستشار سعيد العشماوي يجلس للقضاء تحت حراسة جنديين مدججين بالسلاح يقفان خلفه بصورة مستمرّة واقرؤوا كتابه الإسلام السياسي أو الخلافة الإسلامية لتتيقّنوا أنّ الحركات المتطرّفة لا يهمّها ما يقوله علماء الاجتماع والمؤرّخون رغم شدّته عليهم لأنّهم يكتفون بالتأريخ دون أن يتناولوا الخطاب المتطرّف بالتفكيك وإعادة التركيب، وتعلم هذه الحركات جيّداً أنّ الذين يفتقدون المعرفة الدينية لا يمكن أن يمثّلوا أيّة خطورة عليها مهما كان نقدهم حاداً لأنّه لا يتناول

مرتكزات خطابهم الذي ينزع إلى القداسة ويستعمل الدين وأحكام الفقهاء لتبرير السياسات التي ينتهجونها.

واللافت للانتباه أنّ النصوص التي تناولت الظاهرة في تونس فضلاً عن قلّتها اكتفت بالتأريخ هذا إذا استثنينا طبعاً الكتابات المناضلة التي تضع مصلحة الوطن فوق كلّ اعتبار، فبوهم البحث والدراسة يتحاشى البعض اتخاذ أيّ موقف من هذه الحركات التي رزئت بها المنطقة مستندين مرّة أولى إلى قلّة المعلومات وندرتها وثانية إلى ضرورة الفصل بين البحث العلمي والموقف السياسي وثالثة إلى عدم الانسياق وراء الكليشيهات وغير ذلك ممّا يخدم بشكل مباشر التطرّف ويهوّن من خطورة الإرهاب. ضمن هذا الإطار نشرت مقالة للسيّد أ. عبد اللطيف الهرماسي في مجلّة الموقف التي تصدرها مجموعة نجيب الشابي في التجمّع الاشتراكي التقدّمي سبق له أن نشرها كاملة بمجلّة المستقبل العربي العدد ١٥٦ سنة ١٩٩٢ تناول فيها صاحبها جماعات الإسلام السياسي في المغرب العربي حيث قدّم جملة من الأحكام والمواقف التي تحتاج في تقديرنا إلى نقاش وردّ لأنّها مبثوثة في ثنايا الخطاب السياسي الرائج وإن لم يتمّ التصريح بها كتابة إلاّ نادراً.

يقول السيّد أ.ع.ل. الهرماسي إنّ هنالك: «عديد الكتابات الصحفية أو شبه الصحفية يعتقد أصحابها أنّهم يحلّلون واقع الفصائل الإسلامية ويكشفون حقائقها في حين لا يعبّرون إلاّ عن قناعتهم وواقعهم هم وفي حالات عديدة لا يفعلون سوى ترديد الخطاب الرسمي».

إن أغفلنا تقييم السيّد أ.ع.ل. للكتابات التي نقدت التطرّف والإرهاب فإنّ الذي يلفت الانتباه في الفقرة المذكورة:

ـ القول بأن الكتابات المشار إليها تعبّر عن قناعات أصحابها وهو أمر بديهي لا مفرّ منهه، ترى ألا يعبّر السيّد أ.ع.ل. عن قناعاته؟ وهل يكتفي السيّد أ.ع.ل. بالتحرير وصياغة قناعات غيره؟ ثمّ إن صحّ هذا كنتيجة لما ذكر فقناعات من هذه التي تحمل إمضاء السيّد أ.ع.ل.؟

ـ القول بأنّ هذه الكتابات اكتفت بترديد الخطاب الرسمي، في تقديرنا أنّ مثل هذا اكلام لا يستند إلى أيّ مبرّر عقلي أو نقلي وفق مصطلح الفقهاء بل هو رجع الصدى لخطاب ساد في الستينات والسبعينات لما كنّا ننظر إلى الكون نظرة مانوية مفادها أنّ الشرّ كلّ الشرّ في السلطة والخير كلّ الخير في معارضتها، هذه التصوّرات قد تكون مبرّرة في فترة

المراهقة السياسية إلاّ أنّها مدمّرة لمّا يتواصل تأثيرها وتبقى حاضرة في خطابنا السياسي وفي مثل هذه الظروف الصعبة التي نحيا.

من الخطأ الجسيم أن نعتبر السلطة شراً مطلقاً أو خيراً مطلقاً، ومن السّفه أن تكون مواقفنا من القضايا التي تهمّ الوطن تابعة طرداً لمواقف السلطة ومن الجنون أن نعتبر الالتقاء مع السلطة في موقع ما خيانة أو ترديداً لخطاب رسمي، ومن فساد الرأي والقول أن نهوّن من شأن اللقاء بين السلطة والنّخبة في قضيّة ما.

كاتب هذه السطور لا ينتمي لأيّ حزب وليست له أيّ علاقة بالسلطة فلا هو من مكوّناتها ولا من أصحاب الرأي فيها ولكنّه لا يجد أي حرج في الالتقاء بها لأنّ المحدّد في كلّما ذكر هو مصلحة البلاد والعباد لا الموقف من السلطة، اليوم والبلاد مهدّدة بهجمة جاهلية لتتار العصر تستهدف قضم المكتسبات والمنجزات التي حقّقها أسلافنا بدمائهم وجهدهم لا مجال للحديث عن الخلافات الثانوية، فلمّا تكون السفينة مهدّدة بالغرق من الجنون أن نختصم حول من يقودها، من أبجديات العمل السياسي أن نميّز بين ما هو تناقض رئيسي وتناقض ثانوي، بين ما هو خصومة حول النمط المجتمعي السائد وبين ما هو خلاف حول جزئية في هذا الموقع أو ذاك، وأن نميّز كذلك بين مهام كلّ مرحلة على حدة فالخلط بين المهام والمراحل لا يؤدّي إلاّ إلى خسران المواقع وضياع المكاسب.

قد يكون لأيّ منّا تقييمه للأداء السياسي للسلطة ولكن ذلك لا يمكن أن يكون المحدّد للموقف من كبرى القضايا التي تعترض الوطن اللهمّ إلاّ إذا استهدف المرء تغيير النظام عندها لكلّ حادث حديث. إن كان القصد دعم أو نقد سياسات محدّدة فاللقاء ممكن والحوار واجب وتقريب شقّة الخلاف إن وجدت حاصلة ولو بعد حين.

مصلحة العباد والبلاد ودعم الأمن والاستقرار الاجتماعيين والمساهمة في إنجاح جهد التنمية في مختلف المجالات تلك هي المحدّدات الأساسية عند تحديد الموقف أيّا كان خطاب السلطة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أنّ قيادة التغيير استطاعت بأسلوبها الهادىء والرصين في التعامل مع مختلف الملفّات أن تجمع حولها كلّ القوى الحيّة بالبلاد إلاّ قلّة قليلة اختارت لنفسها الهامش واللاشرعية وتأمّلوا مليّا تلك المواقف التي أيّدت البيان التأسيسي للسابع من نوفمبر واقرؤوا بعيون مفتوحة تلك المقالات والنّصوص العديدة التي نقدت بيان ٢ أكتوبر ودافعت عن خيار السلطة في الإصلاح التربوي، ولا تنسوا تلك البيانات التي صدرت خلال شهري ماي وجوان ١٩٩١ أثر افتضاح

الخطّة التي أعدّها الإرهابيون لإفساد السنة المدرسية والجامعية ثمّ ألم نلتق جميعاً في التنديد بأولئك الذين أحرقوا مواطناً بعد رشّه بماء الفرق، ألم نلتق جميعاً لاستنكار ما خطّطت له العصابة الإرهابية المدعوّة بالنهضة من إعداد لاغتيال السيّد رئيس الدولة والتمهيد لإحداث فراغ دستوري. فهل أنّ هذه المواقف التي دافعت عن السلطة وخياراتها ترديد لخطاب رسمي أو أنّها صادرة عن تحليل ودرس؟ ولمصلحة من يا ترى يستهين البعض ويهوّن من شأن السلطة؟ ومن المستفيد من إشاعة مشاعر عدائية تجاه السلطة؟

بعد هذا يأتي أ.ع.ل. بالعجب العجاب فيجمع في جرابه المتناقضات ويختار كلّ ما هو شاذ طارحاً جانباً ما اتّفق عليه ولنا وقفات مع شحطاته نجملها فيما يلي:

١) ذكر السيد أ.ع.ل. أنّ البعض يتصوّر أنّ الحركات الإسلامية نسخ طبق الأصل، بعد هذه المقدّمة شمّر السيّد عن الساعد وأخذ في الرّد وتوضيح الواضحات على طريقة طواحين الريح وستّ الرياح. إلى حدّ علمنا لم نطلع على ما يفيد أنّ هناك من يعتبر الحركات الإسلامية جميعها نسخاً طبق الأصل، لو كان الأمر كذلك ما الذي يدعونا للكتابة عنها وتتبّع أخبارها وبياناتها ونقد ممارساتها ومسلكيتها وأهدافها؟ لو كان الأمر كما ذكر لما وجدنا ما نقول ولما استطعنا تسويد الأوراق؟ لو كان الأمر كما ذكر لكفانا إخواننا في المشرق المؤونة وأراحونا من تعب البحث والتوثيق والتحرير؟

تقتضي الجديّة في البحث تقديم مختلف الأطروحات دون تزيّد أو تزوير فالقول بأنّ الحركات الإسلامية نسخ طبق الأصل مجانب للحقّ، والواقع أنّ هذه الحركات كثرة ولكنّهم في نهاية المطاف واحد.

كثرة باعتبار تنظيماتها المتعدّدة في مختلف البلاد.

كثرة باعتبار الأسلوب الذي يتمّ اختياره فبعضهم يطلق الرّصاص في الشوارع وبعضهم يندسّ في أجهزة الأمن وبعضهم يكتب لإرباك الرأي العام وبعضهم يتسرّب لتغيير البرامج التعليمية...

ولكنّهم واحد باعتبار الهدف الذي يسعون لتحقيقه وهو إقامة الدولة الدينية الثيوقراطية.

واحد لأنّهم في نفس الخندق يتساندون كلّما أصيب أحدهم أو تعرّض إلى النقد ولاحظوا جيّداً أنّهم صمتوا جميعاً بعد بيان ٢ أكتوبر وحتّى تلك الجماعة المسمّاة بنحلة

اليسار الإسلامي التي انفردت من بينهم بإصدار بيان انحرفت بالموضوع من تكفير لشخص الوزير إلى تكفير لاجتهادات، فهل أنّ التكفير ينصبّ على الذات المادية أو على ما هو معنوي اعتباري؟

وفي مصر تساندوا للدّفاع عن قاتل المرحوم طيّب الذكر فرج فودة الذي خرّب جسده برصاص أطلقه بائع السمك، ألم يطرب لاغتياله قادة التنويعات الإسلامية جميعها بدءاً بالأزهر وانتهاء بمأمون الهضيمي زعيم الإخوان المسلمين هناك مروراً بمحمّد الغزالي وفهمي هويدي ومحمّد عمارة وعادل حسين. . . رغم أنّ الجريمة في منتهى الفظاعة والشناعة فإنّ نحلة اليسار الإسلامي التي تدّعي الدفاع عن حقّ الاختلاف صمتت ولم يصدر عنها أيّ موقف في الموضوع في نفس الوقت الذي تتبرّع فيه بإصدار البيانات كلّما تعلّق الأمر بأحد الإرهابيين أو المتطرّفين في أيّ بقعة من الأرض حتّى في بلاد الواق واق.

إنّهم كثرة ما في ذلك شكّ ولكنّهم في كبرى المعارك الوطنية واحد، **إنّهم متعدّدون على مستوى التنظيم ولكنّهم في نهاية الأمر واحد** يتساندون في نفس الخندق، تتعدّد الألسنة ولكن الخطاب واحد. على هذا الأساس من الغفلة أن نحمل على محمل الجدّ الاختلافات التي يوهمون النّاس بوجودها، قد نضعها في الاعتبار ولكنّها لا يمكن أن تحجب عنّا أنّ الهدف الذي يسعون إلى تحقيقه واحد أيّا كانت أعذارهم ومخطّطاتهم.

٢) ذكر السيّد أ.ع.ل. أن هذه الحركات تفتقر إلى التجانس في مرجعياتها وبرامجها وأساليب عملها السياسي.

فهل يصحّ مثل هذا القول إن احتكمنا إلى ما عليه هذه الحركات؟ وما المقصود بالمرجعية؟ هل هي المنظومة والخطوط العامة التي تستند إليها أو هي التفاصيل والجزئيات؟ .

إن كان المقصود بالمرجعية الخطوط العامّة فإنّها واحدة بالنسبة لكلّ الحركات المتطرّفة وقد ذكر السيّد في ثنايا مقاله نقاطاً مشتركة تجمعها كالدعوة لقيام الدولة الدينية والوصائية والعنف. . . وغير ذلك هذه النقاط تستند إلى أدبيات محدّدة وأسماء معيّنة لا محيد عنها تمثّل الأرضية والروافد التي تستقي منها مختلف الأساليب والمناهج لتحقيق الأهداف المذكورة. فكتابات المودودي والندوي وقطب والبنّا والغزالي والقرضاوي وعلي شريعتي وغيرهم تمثّل الإطار الفكري والفضاء المعرفي الذي يشرّع للإرهاب ويمدّ التطرّف بأسباب الوجود والبقاء وهي لهذا السبب مقرّرة ضمن التثقيف الحزبي لمختلف الحركات

الإسلامية فنجدها مترجمة إلى الفارسية والأردية والتركية والعربية ومنشورة في دار الراية ودار البراق ومكتبة الجديد والسنابل والصحوة والزيتونة. . .

وإن كان المقصود بالمرجعية السياسات الجزئية التفصيلية فلكلّ حركة خصوصية هي بالأساس نابعة من الظرف المجتمعي الذي تتحرّك فيه، فغيبة الإمام لدى الشيعة وما ينتج عنها من قداسة لنائبه لا يمكن أن تكون حاضرة لدى حركة سنيّة ووجود نخبة مستنيرة كما هو الحال لدينا في تونس يمنع الحركة عن المطالبة الصريحة بتعدّد الزوجات، غير أنّ هذه الاختلافات لا تتجاوز إطار التكتيك والسياسات اليومية المتحوّلة والمتغيّرة بحسب موازين القوى الداخلية والخارجية ليظهر لذلك ما اصطلح على تسميته بازدواجية الخطاب التي تمارسها هذه الحركات، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نعتقد أنّ القول بوجود برامج لهذه الحركات مجانب للحقيقة لأنّنا لحدّ الآن لم نعثر على برنامج أو حتى مشروع برنامج لأيّ منها لا في تونس ولا في مصر ولا في الجزائر ولا في السودان ولا في غيرها، برنامجهم لا يتجاوز العموميات التي تصحّ في كلّ زمان ومكان.

أمّا بالنسبة لأساليب العمل السياسي لهذه الحركات فإنّها تتحدّد بتحديد الهدف المعلن المضمر أي الاستحواذ على السلطة وانتهابها وهي في سبيل ذلك تستهين بكلّ المقدّسات والقيم والمؤسّسات فنجدها:

أ) تحاول ذلك عن طريق المظاهرات وحرب الشوارع وترويع المواطنين وخرق القانون والتهوين من شأن السلطة.

ب) وتمارس الاندساس في الأجهزة الأمنية والعسكرية التي أناط بها المشرّع المحافظة على الأمن والوحدة الترابية للوطن تمهيداً لساعة الصفر، بجانب التسرّب إلى باقي مجالات الحياة الاجتماعية كالمؤسّسات التربوية لتعليب العقول والمؤسّسات الإعلامية لإرباك الرأي العام وبثّ الإشاعات ولنا فيما ذكر أمثلة تكاد تكون متشابهة تؤكّد بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ أساليب عملهم واحدة سواء كانوا في مصر أو في تونس، في الجزائر أو في السودان. . .

٣) ذكر السيّد أ.ع.ل. أنّ هناك فوارق بين الحركات الإسلامية فيما يتعلّق بكيفية التعامل مع الشريعة من التعامل الحرفي المتشدّد إلى التعامل المرن إلى الفهم المقاصدي.

في البدء نقول إنّ المقصود بالشريعة لغة وفي القرآن الكريم النهج والسبيل والطريق

أي الروح العامّة ولا تعني بأيّ حال من الأحوال الأحكام الجزئية والتفصيلية، في هذا المعنى يقول المستشار محمّد سعيد العشماوي بعد بحث مستفيْض للمسألة: «فالشريعة في القرآن تعني المنهج أو الوسيلة أو الطريق ولا تعني القواعد والأحكام الخاصّة بالعبادات أو المعاملات واستعمال لفظ الشريعة بالمعنى الذي يفيد قواعد المعاملات وأحكام العبادات ليس هو الاستعمال الوارد في القرآن ولا هو المعنى المستفاد من كتب اللغة ومعاجمها. الشريعة هي المنهج وقواعد العبادات وطرق المعاملات هي أحكام الشريعة أو تطبيقات المنهج»[1].

إن تجاوزنا الخطأ العلمي الذي وقع فيه السيّد أ.ع.ل. وهو معذور في ذلك لعدم الاختصاص نجده ينتقل إلى الحديث عن مسائل أخرى ليقع في حيص بيص ويورّط نفسه دون أن يدري، فما المقصود يا ترى بالتعامل الحرفي المتشدّد؟ وكيف يتمّ ذلك؟ ثمّ هل يعلم السيّد أ.ع.ل. أنّ الفقهاء وضعوا أحكاماً في منتهى الفظاعة والشناعة يتهرّب من ذكرها وحتّى مجرّد الإشارة إليها المتطرّفون والإرهابيون على الإطلاق كأحكام أهل الذمّة مثلاً؟ ثمّ ما معنى التعامل المرن مع أحكام الشريعة هل نطالب بقطع اليد بالتفصيل وعلى مدد زمنية متباعدة أو باستعمال المخدّر؟...

عجيب أمر هؤلاء الذين يكتبون فيما لا يعرفون تجدهم يلقون الكلام على عواهنه دون تمحيص أو تثبّت.

بعد كلّ هذا يتحدّث السيّد أ.ع.ل. عن الفهم «المقاصدي» الذي ابتدعته نحلة اليسار الإسلامي، هذا المصطلح يحمل خطأ لغويًا فياء النسبة لا تدخل إلاّ على المفرد فيقال مقصدي ومهني ولا يقال مقاصدي ومهني، على من يتصدّى لكتب الفقه والقرآن الكريم أن يكون عارفاً باللغة وأسرارها ولا يقبل ذلك ممّن ينطلق من الخطأ في المصطلح الذي يبتدعه، ثمّ بعد هذا ألا يدري السيّد أ.ع.ل. وجماعة نحلة اليسار الإسلامي أنّ هناك فنًّا هو علم المقاصد كتب فيه الشيخ الطاهر بن عاشور كتاباً جليلاً نشرته الشركة التونسية للتوزيع المرّات المتعدّدة.

إنّ القول بوجود فوارق في التعامل مع الأحكام التي وضعها الفقهاء في أزمان وظروف مغايرة يعود أساساً إلى الاختلاف في أساليب العمل السياسي، فالهدف واحد هو

---

(١) جوهر الإسلام، المستشار محمد سعيد العشماوي ص ١٥.

تقييد المبادرة الحرّة للمجتمع ومنعه من تسيير نفسه والمساهمة في صنع مستقبله وممارسة الوصاية عليه إتكاء على شعار «تطبيق الشريعة» وكما قال المثل تعدّدت الأسباب والموت واحد.

٤) ذهب السيّد أ.ع.ل. إلى القول بأنّ تطوّراً طرأ على موقف بعض الجماعات من المسألة القومية ومن قضيّة الديمقراطية والتعدّد. عن المسألة القومية حدث تغيّر ولكن من جهة القوميين الذين فرّطوا في الفصل بين الدين والسياسة والعلمانية التي اتّصفوا بها في بدايات ظهورهم ليصلوا إلى السفح حيث رضي قوميّو آخر الزمان بمذلّة الاصطفاف وراء الترابي ومهانة الانقياد للغنّوشي، وهل تذكرون تلك الكذبة التي روّجها البعض ومفادها أن ميشال عفلق أسلم قبيل وفاته بقليل بل ذهب البعض إلى القول بأنّه قد ختن في أخريات أيّامه.

أمّا عن الديمقراطية والتعددية فهاكم ما يقول راشد الغنّوشي عن الانتخاب الذي هو الأسّ لما ذكر: «واعتبر الترشّح لمنصب من المناصب في الدولة الإسلامية سبباً كافياً للحرمان منه... ومن ثمّ لا مجال في المجتمع الإسلامي للحملات الانتخابية يخوضها الزعماء... وإنّما الأمّة هي التي تزكّي وترشّح من تراه كفءًا»(١).

والغريب أنّ السيّد أ.ع.ل. لا يكتفي بما ذكر بل يتجاوز إلى تقديم ما يسمّى «النّهضة» في ثوب هو غير ثوبها من ذلك قوله أنّها «انتقلت من المناهضة الصريحة للديمقراطية إلى التأكيد على التصدّي للاستبداد والقبول بفكرة التعددية».

مناهضتها الصريحة للديمقراطية بيّنة لا تحتاج إلى برهان أو دليل، أمّا الانتقال فإنّه يحتاج إلى دليل نطالب به السيّد أ.ع.ل. لا ما يسمّى النّهضة.

٥) وتتواصل رحلتنا مع هذا النّص العجيب لنجد أنّ السيّد أ.ع.ل. يقول «بأنّ التيّارات الإسلامية لها تناقضاتها وهي تشهد صراعات فكرية وسياسية».

رغم طول عشرتنا لهذه الحركات وأدبياتها ورغم أنّ الكثير من الدراسات والبحوث تذهب مذاهب شتّى في التأكيد على هذا المعنى إلاّ أنّنا لحدّ الساعة لم نعثر على خلاف وحيد يستحقّ أن يوصف بأنّه محلّ صراع فكري وسياسي.

لدينا في تونس جماعة تسمّى نحلة اليسار الإسلامي يتحدّث عنها وتوصف بأنّها انشقّت عن الحركة لخلاف فكري سياسي وقد غذّى هذا الوهم الكثير من الدراويش من

---

(١) مقالات، راشد الغنّوشي، دار الكروان باريس ص ١٤١.

ذوي النوايا الطيّبة والنفوس البريئة، والواقع أنّ هذه الجماعة وعلى رأسها أحميدة النيفر وصلاح الدين الجورشي حاولت الإستحواذ على العاصمة عن طريق الدروس والمحاضرات الموازية والرحلات تمهيداً لانقلاب يفتكّون بعده الحركة من مؤسسها وبما أنّ راشد الغنّوشي صاحب تجربة حزبية في واحد من أعرق الأحزاب ذات الطبيعة الإنقلابية أي البعث فإنّه تفطّن لخطورة ما يخطّط ويصنع النيفر والجورشي خصوصاً لما لاحظ أنّهما استطاعا استمالة قيادة العاصمة التي تمثّل مركز الثقل فما كان منه إلاّ أن جمّد قيادتها عن طريق صديقه عبد الفتّاح مورو في ليلة ليلاء كما يقول الجورشي وكوّن لجنة لتقصّي الحقائق ترأسها مورو لم تكمل أشغالها إلى الآن. بعد طرد النيفر ومجموعته من الحركة تحلّقوا حول بعضهم البعض وأشاعوا فرية أنّهم إسلاميون تقدّميون ينتسبون إلى حسن حنفي وفهمي هويدي وتمتدّ جذورهم إلى المعتزلة وحاولوا ترويج هذه البضاعة على هوانها في مجلّتهم ٢١/١٥ التي انتهت إلى ما تبدأ المجلاّت الإخوانية من معاداة لقيم العصر وترويج لأدبيات المتطرّفين. . .

تلك هي الصراعات الفكرية والسياسية التي يتحدّث عنها السيّد أ.ع.ل. ظاناً أنّه بذلك يقدّم لنا ما يفيد في فهم ومن ثمّ مقاومة هذه الحركات التي رزىء بها الوطن. ثمّ ما الذي أضافت هذه الصراعات الفكرية السياسية التي يتحدّث عنها السيّد أ.ع.ل؟ هل أثرت حياتنا بفكر جديد؟ هل شحذت أدوات النقد لدينا؟.

نقولها بكامل الوضوح، لا شيء، فالمجال الوحيد الذي تساهم فيه هذه الحركات وتدلي فيه بدلوها لا يتجاوز الأخلاق الجنسية كإطالة اللحى والحيض والنفاس والحجاب. أمّا القضايا التي نجهد من أجل معالجتها ونكدح من أجل حلّها فإنّها لا تجد منهم إلاّ الصدّ أو إطلاق الشعارات الجوفاء لا لشي إلاّ لأنّهم أعجز من أن يساهموا فيها ولاحظوا جيّداً أنّ الذين تناولوا قضايا التنمية ممّن صرّحوا بانتسابهم للتطرّف والإرهاب هم من ذوي الأصول الماركسية الذين انحرفوا لأسباب ذاتية وسقطوا كعادل حسين ومنير شفيق. . .

أمّا الإشارات الخفية التي تحمل إعجاباً بنحلة اليسار الإسلامي الواردة في ثنايا مقال السيّد أ.ع.ل. حيث تقدّم في ثوب التجديد والرّأي الآخر. فإنّنا نحيل السيّد أ.ع.ل. إلى الدراسة الهامّة لجورج طرابيشي الصادرة بلندن سنة ١٩٩١ عن دار رياض الريّس للكتب والنّشر تحت عنوان «المثقّفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي».

الأصوليون الجدد

ما المقصود بكلا اللفظين؟ وعلى ما يؤشران في السياق التاريخي الذي نحيا؟ وهل أنّ استعمالهما مبرّأ أو أنّه يحمل تقييماً وموقفاً فكرياً وسياسياً؟

أقول في البداية إنّ اللغة العربية لم تعرف مصطلح الأصولية في استعماله الحالي إلاّ بعد أن اكتشف الغرب الحركات المتطرّفة التي تدّعي الانتساب إلى الدين ولم يروج ويشيع استعماله إلاّ بعد انتصار الخميني وقيام جمهوريته التي سمّاها إسلامية، فاللفظ بدلالته الحالية مستحدث وإن وقع استعماله من قبل الأسلاف ففي غير ما هو متعارف لدينا.

والأصولي لديهم هو: «العالم بالقواعد والبحوث التي يتوصّل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلّتها التفصيلية»[1].

هذا المصطلح تمّ صكّه في الغرب لوصف الحركات التي تتّصف بالجمود والتصلّب ورفض التكيّف مع الواقع، وقد ظهرت الكلمة الإنكليزية المقابلة لكلمة أصولي أوّل مرّة في أمريكا في بدايات القرن العشرين كصفة ذاتية أطلقها على أنفسهم فريق من المسيحيين البروستانتيين الذين سلموا بما سمّي الأصول الخمسة لإيمانهم[2]، من المفيد في هذا الإطار الإشارة إلى أنّ روجي غارودي في دراسته عن الأصوليّات المعاصرة تتبّع تطوّر اللفظ ودلالاته كما وردت في المعاجم الفرنسية واللافت للانتباه أنّ اللفظ ظهر لأوّل مرّة سنة ١٩٦٦ في قاموس لاروس الصغير وحدّه كالتالي: «موقف أولئك الذي يرفضون تكييف عقيدة مع الظروف الجديدة» وبعد استقصاء كامل يخلص غارودي إلى القول: «من هذه التعريفات نستخلص المكونات الأساسية للأصولية، أوّلاً الجمودية، رفض التكيّف، جمود

(١) علم أصول الفقه ص ١٢.

(٢) الأصولية اليهودية في إسرائيل ص ٩.

معارض لكلّ نموّ ولكلّ تطوّر، ثانياً العودة إلى الماضي، ثالثاً عدم التسامح والإنغلاق والتحجّر المذهبي»[1].

على هذا الأساس يصحّ القول بأن لفظ الأصولية إن استعمل في وصف السيخ أو الخمينيين أو الإخوان المسلمين أو غوش إيمونيم أو الطورانيين فإنّه في كلّ الأحوال يعني نمطاً معيناً من العمل السياسي مصدره عقيدة المرء وإيمانه وهدفه إعادة صياغة المجتمع وفق ذلك الفهم، شعاره التطرّف في اللفظ والغلو فيه وأداته الإرهاب والعنف. بهذا المعنى وحده يصحّ أن نستعمل مصطلح الأصولية للدلالة على الحركات التي ابتلي بها العالم العربي والإسلامي وفرّخت من رحم حركة الإخوان المسلمين، فهم أصوليون حركيون عرّفهم المستشار العشماوي بأنّهم: «ذلك التيّار الذي يتبع الحركات السياسية دون أيّ تجديد حقيقي للفكر الديني وينتهج الأساليب الحزبية بغير تقديم أي برامج مدروسة أو نظم علمية ويعمل على أن يكون الدين سياسة والشريعة حزباً والإسلام حرباً»[2] وكلّ قول يستهدف ربطهم بأصول الدين فليس إلاّ تبريراً لما يأتون من فعل يدعون استمداده والاستناد فيه إلى الشرع.

هذا عن المعنى السديد للأصولية. فماذا عن الجديدة؟ وما هي أهمّ مواصفاتها؟ وفي أيّ شيء تختلف عن القديمة؟ ثمّ هل إنّ الفوارق بينهما إن وجدت أساسية أو أنّها شكلية قشرية لا تتجاوز السطح؟ والأهمّ من كلّ هذا هل إنّ الأصولية الجديدة نقيض للقديمة أو أنّها استمرار لها وتحقيق لأهدافها بآليات أخرى وأساليب مخالفة؟

سنة ١٩٢٨ عرف المشهد السياسي في البلاد العربية والإسلامية نشوء جماعة الإخوان المسلمين على يد حسن البنّا الساعاتي لتظهر بذلك لأوّل مرّة في تاريخنا المعاصر حركة سياسية تستهدف الوصول إلى الحكم واختلاس السلطة عن طريق استخدام الدين واستغلاله لتجنيد النّاس، وإشاعة العنف واستعماله أداة ووسيلة لتحقيق الهدف المذكور من ناحية، وإرهاب الخصوم من ناحية أخرى لتظهر بذلك الأجهزة السريّة والتنظيمات المسلّحة التي لم تمارس عنفها وإجرامها إلاّ ضدّ أبناء الوطن ممّن يخالفونها الرأي.

من رحم حركة الإخوان المسلمين برزت كلّ الحركات المتطرّفة التي تعجّ بها البلاد

(١) الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها ص ١٣.
(٢) الإسلام السياسي ص ١٣٠.

العربية والإسلامية، ومهما اختلفت تسمياتها والشعارات التي ترفعها فإنّها تشترك جميعها في التستّر بالدين لتحقيق غايات سياسية وفي التشريع للعنفين المادّي والأدبي، منذ أن وجدوا إلى حدّ السّاعة لم يعرفوا سوى الخيبات المتتالية والمشانق المنصوبة لقادتهم ولم يتعلّموا من التاريخ أنّ العنف ذو إتجاهين متقابلين إن شاع استعماله تنمحي التخوم بين القاتل والضحيّة ويتبادلان المواقع فقتل النقراشي أدّى إلى قتل البنّا ومحاولة اغتيال عبد الناصر الأولى والثانية كان من نتيجتها نصب المشانق لقطف رؤوس كبار قادة الإخوان المسلّحين.

ذلك هو حالهم وذاك هو دأبهم لا يقرؤون سفر التاريخ ولا يتعلّمون منه، إصرارهم عجيب على ارتكاب نفس الأخطاء والوقوع في نفس المزالق ورغم حركيّتهم النشيطة لم يتمكّن الإخوان المسلّمون من الوصول إلى السلطة لا عبر الاختيار الشعبي لأنّهم يفتقدون البرنامج والحلول لمشاكل النّاس ولا عبر العنف الذي أعدّوا واستعدّوا له لأنّهم في كلّ مرّة يكتوون بناره، وعن طريق الإندساس والتحالفات المشبوهة فقط تمكّنوا من اختلاس السلطة، تمّ ذلك في السودان حيث مكّنهم النميري لقصر نظر سياسي أصابه في آخر أيّامه من التسرّب إلى المؤسّسة العسكرية والقضائية والاقتصادية فاستطاعوا أن يصنعوا لأنفسهم واجهة عسكرية تحكم باسمهم.

لم تتمكّن الحركات المتطرّفة إن استثنينا حالة السودان من الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها في أيّ من البلاد العربية والإسلامية، فالفشل نصيبها الدائم رغم أنّها تجد التشجيع من أطراف متنافرة.

غير أنّ هذا التوصيف إن صحّ في تونس والجزائر وسوريا وغيرهما فإنّه يبقى رغم ذلك غير مريح بالنسبة لنا لأنّه يتطلّب اليقظة الدائمة والمستمرّة لاعتبارين أساسيين:

أ ـ وقوف بعض الجهات بجانب أجهزة مخابرات بعض الدول في صفّ الإرهاب وتشجيع التطرّف ومساندة هذه الحركات بالأموال والتدريب والحماية وغير ذلك.

ب ـ بقاء البعض ممّن يروّجون لخطاب المتطرّفين ويمهّدون لهم السبل لتنفيذ مخطّطاتهم في مواقع حسّاسة كالإعلام والتربية، منها يربكون الرأي العام وينشرون الشائعات ويلبّسون على خلق الله ويقدّمون الافتراضات اللامتناهية واللامعقولة.

هؤلاء هم الذين نقترح تسميتهم الأصوليون الجدد فهم أصوليون هدفاً ومنهجاً

ولكنّهم جدد خطاباً ولفظاً، حرفتهم الدّفاع عن التطرّف والتشريع للإرهاب في كلمات ليّنة ومصطلحات حديثة.

الأصوليون الجدد ليسوا بالكتلة المتجانسة هم شتّى وعدد لا يحصى من الألسنة التي لا تتوقّف عن الكلام يجمع بينها هدف واحد هو التمكين لدعاة الدولة الدينية من اختلاس السلطة سواء كان ذلك عن قصد منهم أو عن سوء نيّة أو غفلة، فالأمر سواء لدينا لأنّ النتيجة واحدة، وهم على هذا الأساس يتوزّعون إلى مجموعات عدّة نفصلّها لضرورة دراسية كالآتي:

I ـ الأصوليون الجدد القدامى

وهم الذين ينحدرون من أصول إخوانية وكانت لهم سابقة التأسيس أو القيادة لا الإنتماء فقط وهم بدورهم ينقسمون إلى قسمين بحسب الموقف المعلن من السلطة:

أ ـ منهم من خفّف من حدّة خطابه واقترب من السلطة إلى حدود الإيهام بأنّه يدافع عنها، فتراه ينقد بعض الممارسات التي يأتيها المنتسبون للإرهاب بهدف «ترشيد الدعوة» كما يقولون وبهدف التخفيف من حدّة العداء لها من طرف باقي مكّونات المجتمع المدني فيساهمون بذلك في التلطيف من شناعة خلط الدين بالسياسة ويشرّعون لاستعمال العنف في الخلافات التي تنشأ عن تعدّد الرؤى وتنوّع التحاليل، ولعلّي لا أجانب الصواب إن قلت إنّ الأسماء التي انخرطت لأداء هذه المهمّة لا تقع تحت عدّ أو حصر يكفي أن نذكر اثنين أوّلهما القرضاوي الذي دأب منذ مدّة على نشر المقالات والكتب التي ورد في خاتمة واحد منها: هذا ما أردت أن أنصح به أبنائي من شباب الإسلام المتوقّد الذين أكنّ في قلبي أعمق الحبّ لهم وأعظم الإشفاق عليهم»[1] بعد أن قال في المقدّمة: «إنّ المؤسّسات الدينية الرسمية على أهميتها وعراقتها وسعة قواعدها لم تعد قادرة على القيام بهذه المهمّة المنشودة منها ـ يقصد ترشيد الصحوة الإسلامية ـ ما لم ترفع السلطة السياسية أيديها عنها وعن اتخاذها أداة لتأييد خطواتها.. إنّ الذي يعيش مجرّد متفرّج على الصحوة الإسلامية أو مجرّد ناقد لها وهو بعيد عنها وعن معاناتها والإحساس بآلامها لا يستطيع أن يقوم بدور إيجابي سليم في تسديدها وترشيدها»[2].

---

(١) الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرّف ص ٢٢٨.
(٢) المصدر السابق ص ١٩ و ص ٢٠.

أمّا ثاني اثنين ممّن شرعا للإرهاب ولعبا دوراً في تخريب عقول شبابنا فليس إلاّ محمّد الغزالي الذي يقدّمه البّعض كمعتدل ويرشّحونه لمواجهة التطرّف والإرهاب، محمد الغزالي يتحمّل قسطاً كبيراً من المسؤولية فيما آلت إليه الأوضاع بالجزائر الشقيقة قبل الحركة الشجاعة لخيرة من أبنائها ممّن تصدّوا للإرهاب وأعادوا الأمن للنفوس وحفظوا للدولة هيبتها وللقانون علويته، محمّد الغزالي هذا يكتب في كلّ الجرائد والمجلاّت المتطرفة من الخليج إلى المحيط وتنتشر مؤلّفاته انتشار النار في الهشيم ولا يكفّ البعض عن النّصح باعتماده للحدّ من غلواء المتطرّفين رغم أنّه في تقديرنا لا يختلف عنهم إلاّ في الدرجة وتأمّلوا ملياً ما قال في ندوة عقدت بمعرض القاهرة الدولي للكتاب تحت عنوان «مصر بين الدولة الدينية والدولة المدنية» قال «فالحكومة الإسلامية نصفها وحي من الله الذي لا يجوز أن يعصى والنصف الآخر عقل يبحث عن المصلحة ويمشي بالقياس والاستحسان»[1] الأمر الذي يعني أنّ الغزالي قدّم تنازلاً فبدل أن تكون الحكومة الإسلامية حكومة وحي كما يقول المتطرّفون وأشياعهم اكتفى منها بالنصف فقط دون أن يحدّد لنا من ذا الذي سيشغل هذا النصف المتحدّث عنه؟ وما هي وسائله لملء النصف؟ وما العلاقة بين النصفين؟ وأيّهما له الأولوية نصف الوحي أو نصف العقل؟ وهل يجوز حدوث الخلاف في النصف الأوّل؟ وفي حالة حدوثه إلى أيّ النصفين نحتكم؟ وهل يمكن أن يحدث الخلاف بين النصفين؟

ب ـ القسم الثاني ويشمل أولئك الذين أظهروا موقفاً معارضاً لسياسات السلطة أو لبعضها من ناحية كما أنّهم من ناحية أخرى تميّزوا بالحربائية وبالتلاعب بالألفاظ فيقدّمون أهداف الإرهابيين في ثوب علمي عماده المصطلحات الحديثة وقوامه التخريجات الوهمية فضلاً عن ابتكارهم ونحتهم صياغات لغوية جديدة للدلالة بها على معاني قديمة. وقد برزت في هذا المجال جماعة جديدة سمّت نفسها اليسار الإسلامي جمعت شتاتاً من الأسماء نقرّ لهم بالقدرة الفائقة على الخلط والتلبيس وإيقاع البسطاءفي حبائلهم. وفيما يلي عيّنات من البضاعة التي تعمد هذه الجماعة إلى ترويجها خدمة للتطرّف والإرهاب.

---

(١) مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية مركز الإعلام العربي ط ١ القاهرة ١٩٩٢ ص ٢٩ عمد مُعد هذا الكتاب إلى تغيير عنوان الندوة من مصر بين الدولة الدينية والدولة المدنية إلى ما ذكر حتّى يضع الخلاف بين خيارين هما الإسلام والعلمانية.

* حسن حنفي: أحد قيادي هذه الجماعة ومن كتاباته يسلخون مقالهم الذي ينشرون، له العديد من المؤلّفات شاع ولا يزال الوهم شائعاً حول دعوته للتسامح وأهميته الفكرية في نقد التطرّف والعقلانية في التناول، استغلّ أجواء الكراهية المنتشرة ضدّ السادات فنشر مقالاً مجدّ فيه قاتله وأشاد بالجماعة التي نفّذت عمليّة الاغتيال قال حنفي: «خالد الإسلامبولي ورفاقه أتوا بفعل حر وحرّروا به أنفسهم من الخوف والرضا بالضيم والدنية في الدين.. انتهى كلّ شيء بيد جيش مصر وبروح مصر وبأيدي مصر وبتراث مصر تعبيراً عن إرادة مصر الجماعية.. ويجوز شرعاً حين التصدّي للحاكم الظالم أن تقع الضحايا فالأصل هو الأساس.. ولم تكن الجماعة متطرّفة بالمعنى الجهازي للكلمة ولكنّها كانت جماعة تؤمن بضرورة الجهاد لقيام الدولة الإسلامية والإعداد لذلك.. وقد تكون إباحة دم الرئيس نتيجة طبيعية للحكم عليه بالكفر فالحاكم حلال قتله وهذا الحكم لم يكن اجتهاداً فحسب بل اعتمد على إجماع الأمّة وعلى نصوص الكتاب والسنّة وبالتالي فهو حكم له ما يؤيّده في الشريعة مستقلاً عن الأفراد والفقهاء حكم موضوعي مستقلّ له وجوده في التاريخ ويعمل كدافع في سلوك النّاس ويحثّهم على الإقدام والمبادرة.. والحقيقة أنّ روح مصر هي التي غيّرت وجه مصر وما الضابط خالد ورفاقه وجماعة الجهاد والأصولية الإسلامية إلاّ الجانب التنفيذي فقط.. كان هناك علم الجهاد دون أن تكون هناك قيادة فعلية لعمليّة الجهاد..
ولكنّ الجماعة تأخذ بالرأي الآخر وهو الأصح شرعاً الذي يجعل آيات الحاكمية أحكاماً عامة بالرغم من نزولها في وقائع خاصة، لأنّ أسباب النّزول لا تمنع من التعميم والحاكمية ليست للسلطة أو للحاكم أو للشريعة، والسلطة مجرّدة أداة تنفيذ لشرع الله.. تعبّر جماعة الجهاد عن جماهير الأمّة الإسلامية وإجماع الأمّة على تكفير الحاكم الظالم وقتاله وإباحة دمه اغتيالاً حتّى ولو ادّعى الإيمان نفاقاً وخداعاً وتقوم بذلك ثأراً لدين الله.. السبب الشرعي المبدئي هو حقّ الأمّة في مواجهة الحاكم الظالم بالقوّة والقضاء عليه بالسيف حتّى ولو كان بأسلوب الاغتيال.. الاغتيال إذا عمل فردي ولكنّه يدخل في إطار كلّي متكامل يكون هو تفجير الثورة الإسلامية.. فلولا وجود حركة إسلامية منظّمة لما أمكن للمبدأ أن يتحقق أو للفكرة أن تتحوّل إلى سلوك (يقصد الجهاد) أو للعقيدة أن تحيا في المجتمع وإنّ غياب الإخوان المسلمين عن الساحة المصرية على مدى ربع قرن قد أضرّ بالحركة الإسلامية كطليعة لنضال الأمّة وقيادة حركتها الوطنية وها هي الحركة الإسلامية تعود من جديد في صياغة جديدة.. وسنظل جماعة الجهاد بوجه خاص في وجدان النّاس على أنّها المخلّص لمصر من كبوتها الأخيرة وسيتحوّل خالد ورفاقه إلى أبطال شعبيين مثل أبي زيد

الهلالي وعنترة بن شدّاد وسيف بن ذي يزن وسيكون من زينة شباب أهل الجنّة مثل الحسين وأئمّة آل البيت»[1].

* **فهمي هويدي**: أحد أبرز إعلامييهم يحتلّ مساحات متعددة في جرائد ومجلات كثيرة قدّم للمتطرفين من الخدمات ما لا عدّ له ولا حصر وفيما يلي عينة مما ينشر ويذيع بين الناس قال: «إننا لا نبالغ كثيراً إذا قلنا إن استقلال مصر وضعفها وقوّتها يمكن قياسه ورصده من خلال مراحل الابتعاد أو الاقتراب من الشّريعة الإسلامية.. ونحسب أنه من الطبيعي أن يتعدّى الإسلاميون لمباشرة التطبيق الإسلامي.. إن فتح الباب لناقشة تفصيلات الحياة في المجتمع الإسلامي ومصير كل مرفق أو نشاط سياسي أو اقتصادي أو تجاري أو ثقافي قد يؤدي إلى جدل لا أوّل له ولا آخر، وكما أننا نستغرب على الإسلاميين قولهم بأن كل شيء ينبغي أن ينسخ ويتغيّر فإنّنا نستغرب بنفس القدر تلك المطالبات المتكرّرة بأن يوضّح الإسلاميون موقفهم من مشكلات الإسكان والكهرباء والصحّة والمجاري وصناعات العطور وأدوات الزينة والورق المستخدم في دورات المياه: إنّ المطلوب والمعقول هو مناقشة الإطار السياسي للواقع الإسلامي دون الدخول في جزئياته وتفصيلاته.. وفي العصور الحديثة فإنّ عمليات الاضطهاد المتلاحقة التي لحقت بالتيّار الإسلامي كانت حائلاً دون تطوّر فكر الإسلاميين ونموّه في الاتجاه الصحيح حيث شغلوا بالاحتماء من المخاطر عن تأسيس المدارس الفكرية التي تحكم الواقع وتسهم في صياغته الإسلامية.. ولمّا كانت جماعة الجهاد الإسلامي تهدّد الأمن العام في أسوأ الظروف وأتعسها فإنّ جماعات الجهاد الدنيوي (يستعمل كذلك الجهاد العلماني عند الحديث عن فرج فودة وحسين أحمد أمين وفؤاد زكريا..) تستفتح نشاطاتها بضرب المعاول في جذور المجتمع وصلب قيمه وتخطّط بوعي أو بغير وعي لانقلاب اجتماعي يهدّد الوطن بأسره في حاضره ومستقبله[2].

إثر عزل احميدة النيفر وتنحيته عن المهمّة التي كلّف بها في وزارة التربية والعلوم كتب هويدي يقول: «كانت قضيّة ما سمي بالخطر الأصولي مثارة في إحدى الدول المغربية وتولّى وزارة التربية والتعليم شخصيّة ذات ميول ماركسية دعت إلى تطوير مناهج التعليم،

---

(١) الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ ج ٦ ص: ٩٥، ٩٦، ٩٧، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٩، ١١٠، ١١٤، ١٢٦، ١٣٦، ١٩٠، ١٩١ انظر نقداً لمشروع حسن حنفي في: «المثقفون العرب والتراث» لجورج طرابيشي طبعة دار الريس بلندن وعزيز العظمة في «التراث وبين السلطان والتاريخ»، طبعة دار الطليعة وعيون المغربية.

(٢) التديّن المنقوص ص ٥٩، ٨٢، ٩٠، ٢٥٣.

وقالت الصحف آنذاك إنّ هدف التطوير هو تربية الأجيال الجديدة على روح المحبّة والتسامح وليس على قيم التعصّب والعنف، رحّب بعض الخبراء الإسلاميين بالدعوة وقبلوا المشاركة في لجنة التطوير باعتبار أنّ مثل ذلك التطوير المنشود يتوق إليه الإسلاميون أيضاً لأنّه الأكثر تعبيراً عن روح الإسلام ومقاصده. عندما بدأت اللجنة أعمالها تبيّن أنّ التطوير المطلوب يستهدف تجفيف منابع التديّن لدى الأجيال الجديدة للحيلولة دون انخراطهم في جماعات التطرّف هكذا قال لي أحد الخبراء الإسلاميين الذي لاقيتهم أخيراً بعد أن أبلغني أنّه قدّم استقالته من اللجنة بعدما انكشفت أمام عينيه حقيقة مهمّتها . . »[1].

* **احميدة النيفر**: أحد مؤسسي وقادة التطرّف في تونس ابتكر مصطلحاً جديداً للتكفير هو الخارج الثقافي للدلالة على أولئك الذين يرفضون خطابه حدث هذا سنة ١٩٨٣ ولازال لحدّ الآن مصراً عليه[2].

II ـ الأصوليون الجدد الوافدون من اليسار

يلحظ المتتبّع للمشهد الثقافي والسياسي أنّ الانتقال من الموقع إلى الموقع النقيض يتمّ بيسر وسهولة وبدون مقدّمات كما أن التراجع عن القيم العقلانية والتحرّر وحقوق الإنسان لفائدة الجهالة والكليانية يتمّ هو الآخر بشكل مفجع ومفاجىء، ليس فيما ذكرنا خاصة من خصائص اتّجاه محدّد بل تجده لدى المنتسبين لليمين كما تجده كذلك لدى دعاة اليسار، فتراهم يعدلون عن أفكارهم القديمة التي أقامت الدنيا وأقعدتها يوماً ما ولعلّ أبرز الأمثلة على ذلك علي عبد الرازق الذي نشر كتاباً صغيراً سنة ١٩٢٥ تحت عنوان «الإسلام وأصول الحكم» أثار من اللغط وردود الفعل ما أثار لأنّه أقام الحجّة على أنّ الإسلام دين لا دولة فسحب بذلك البساط من تحت أقدام دعاة إحياء الخلافة وتسييس الدّين، هذه الأفكار الرائدة تراجع عنها صاحبها بعد ٢٢ سنة ناله فيها ما ناله من عسف وقهر وطرد، وفي سنة ١٩٥٠ نشر خالد محمّد خالد كتابه الضجّة «من هنا نبدأ» حيث ذهب إلى القول بأنّ الإسلام دين لا دولة وقد تصدّى له محمّد الغزالي يومها في كتاب سمّاه «من هنا نعلم» بعد ذلك

---

(١) مجلّة «المجلّة» العدد ٦٠١ بتاريخ ١٤ أوت ١٩٩١ ص ٣٥، نفس الكلام أعاده هويدي بجريدة الأهرام بتاريخ ٢١ أفريل ١٩٩٢ ص ٧.

(٢) مجلّة ٢١/١٥ العدد ٣ بتاريخ فيفري ١٩٨٣ ص ١٥ وجريدة «الصباح» بتاريخ ٢٢ جوان ١٩٩٠ ص ٨.

بثلاثين سنة وخلال عام ١٩٨١ نشر خالد محمّد خالد كتاباً آخر هو «الدولة في الإسلام» تراجع فيه عن كلّ ما ناضل من أجله قائلاً إنّه كان مخطئاً فيما ذهب إليه.

إنّ المتتبّع لمسيرة روّاد النهضة وقادة الفكر لدينا يلحظ أن الجسور مفتوحة بين المستنيرين منهم والجامدين وخيوط التواصل مربوطة غير أنّ المفجع حقًّا وممّا يفقأ العين أن نلاحظ أنّ الانتقال والتحوّل يتمّ في أغلب الأحيان في الاتجاه المعاكس لسير التاريخ والتقدّم، فمحمّد عمارة اللذي ابتدأ حياته الفكرية والسياسية عروبياً داعياً لاستعمال العقل والتحرّر من قيود الأسلاف في كتاباته الأولى نجده يتراجع عن كلّ ذلك لينخرط بصورة كليّة في الدعوة إلى الدولة الدينية فخلال سنة ١٩٩٢ في الندوة الفكرية لمعرض القاهرة للكتاب وقف محمّد عمارة في صفّ دعاة الدّولة الدينية في مواجهة كلّ من المرحوم فرج فودة ومحمّد أحمد خلف اللهاللذين دافعا عن الدولة المدنية، يومها كفّرهم محمّد عمارة واتهمهم حتّى في وطنيتهم قال: «أنا أعتب على إخواننا الذي يتناظرون معنا على هذه المنصّة ومن يمثّلونهم ومن يتفقون معهم من أن يضعوا أنفسهم خارج الحسّ الوطني والقومي والديني»[١].

أمّا منير شفيق رئيس مركز التخطيط الفلسطيني فحاله أشنع إذ ابتدأ حياته ماركسياً ماوياً نشر العديد من الكتابات من بينها «في الوحدة العربية والتجزئة» و «الماركسية اللينينية نظرية الحزب الثوري»... وغيرهما لنجده قد انقلب إلى الضدّ تماماً بعد قيام الجمهورية الإسلامية في إيران فأطال لحيته وأخذ في الكتابة بطريقة باب في الردّ على من يجزىء الإسلام وباب في التغريب وباب في التمسّك بمكارم الأخلاق[٢] لينخرط كلياً في الترويج لمقال الحركات المتستّرة بالدين وفي الدفاع عن أهدافها والمساهمة في تلميع صورتها لدى العامّة من خلال كتاباته التي احتضنها المتطرّفون مستغلّين في ذلك سابقته في الانتماء إلى اليسار الوطني، ولأنّ المعركة بين الاستنارة والتخشّب طويلة فإنّ سقوط بعض الأسماء وارتدادهم عمّا دعوا إليه وارد في كلّ آن وحين.

---

(١) مصر بين.. ص ٥١.

(٢) الإسلام في معركة الحضارة منير شفيق وانظر رداً ممتازاً للمرحوم غالب هلسا تحت عنوان «الجهل في معركة الحضارة» دار الحداثة ط ١ بيروت ١٩٨٢.

III ـ الأصوليون الجدد التائهون

ونقصد بذلك أولئك الذين لازالوا يحتلون مواقعهم في الدفاع عن المكتسبات التي حققتها مجتمعاتهم في اتجاه التقدّم وحقوق الإنسان والعقلانية ولكنّهم لخطأ في ترتيب الأولويات تصدر عنهم مواقف تخدم التطرّف فبوهم الدفاع عن حقوق الإنسان يدعون إلى التوقف عن الاحتكام إلى القانون فيما يأتي الإرهابيون وبوهم الدفاع عن العملية الانتخابية يروّجون لضرورة الالتزام بما أفرزت صناديق الاقتراع ولو أدّى ذلك إلى القضاء على التجربة الديمقراطية وحقّ الاختلاف من أساسه وفيما يلي بعض الأمثلة الصارخة.

أ ـ في عدد من مجلّة اليسار التي تصدر عن حزب التجمّع الوطني التقدّمي الوحدوي في مصر كتب حسين عبد الرازق أحد أبرز الوجوه اليسارية مقالاً تحدّث فيه عن الإرهاب ودعا إلى تكوين جبهة وطنية ضدّ الإرهاب وضدّ الدولة التي تقاوم الإرهاب قال: «إنّ الدعوة التي يجب أن ترتفع الآن وفي كلّ مكان هي الدعوة لتكوين جبهة ديمقراطية معادية للإرهاب إرهاب الجماعات المتسترة بالدين وإرهاب الدولة..»[1] ترى من المستفيد من التسوية بين إرهاب جماعات خارجة عن القانون ومقاومة الدولة للجريمة المنظّمة؟ ألا يحمل ذلك تبريراً وحثًّا للمتطرّفين على المزيد من العنف الذي يقدّم كردّ فعل ودفاعاً عن النّفس؟ ثمّ ما الفرق بين كلام حسين عبد الرازق اليساري وما ورد على لسان مأمون الهضيبي المتحدّث الرسمي للإخوان المسلمين من أنّهم يفخرون ويتقرّبون إلى الله بالجهاز السرّي الذي اغتال النقراشي باشا والخزندار وغيرهما من أنّه: «عندما يأتي واحد بعد ذلك ويخرج عن طوعه ويرتكب حادثة تقوم الدنيا وتقول إنّ الإخوان كلّهم إرهابيون وتترك شخصاً لا سند له في الدولة كلّها هو عميل للاستعمار ولا أريد أن أتحدّث عن واحد مات..»[2].

ب ـ نور الدين بن خذر مناضل ما في ذلك شكّ قضّى زهرة شبابه في السجن حتّى تسود قيم ومثل العدالة والاشتراكية والتحرّر وحقوق الإنسان، في حديث له قبل سنوات قال: «حالياً أعتبر راشد الغنّوشي من المثقفين العضويين والممتازين في تونس.. قد يكون أكثر جدارة منّي ليعبّر عن عمق ثقافة ومشاعر المجتمع لطبيعة خطابه الذي يكرّر الترسّبات

---

(١) مصر بين.. ص ٩٣، ٩٥.

(٢) «اليسّار» العدد ٣٥ بتاريخ جانفي ١٩٩٣ ص ٦.

والحنين إلى مجد الأسلاف. . . إنّني واع بأنّ الخطاب المخالف يرشّح ذاته للحكم (يقصد خطاب الغنّوشي) وإنّني مترشّح لأكون ضحيّة حكمه. . وحتّى ولو صوّت الشعب كلّه للخطاب السلفي فسأبقى وحدي محتضناً لفكرتي الجميلة التي أنا مقتنع أنّها تخدم الإنسان. .»[1] هل ينتظر الغنّوشي وجماعته خدمة أكثر من هذه تقدّم لهم مجاناً من قبل شخص هو نور الدين بن خذر؟ وهل يمكن أن يتيه المرء ويعمى عن رؤية الأشياء بهذا الشكل المفزع فتختلط لديه الأولويات بين عشق صوفي للكلمة وإبحار في عالمها اللامتناهي ومجتمع مهدّد في مكتسباته إن قامت دولة اللحي والعصي؟

ج ـ نورة البرصالي وجه يساري معروف ساهم في تأسيس جمعية النساء الديمقراطيات وناهض مقولات المتطرّفين عن المرأة وتطبيق الشريعة وغير ذلك، غير أنّ السبل اختلطت لديها بعد الحركة التصحيحية التي نهضت بها نخبة من أبناء الجزائر لإنقاذ البلاد ممّا يتهدّدها من زحف التتار الجدد.

إثر إلغاء نتائج الانتخابات المزيّفة التي عاث فيها الفيس فساداً كتبت نورة مقالاً جاء فيه: «وكان يمكن ترك جبهة الإنقاذ تصل البرلمان وتكون مواجهتها آنذاك بالدستور والقانون»[2].

هذا الكلام ردّده في سذاجة مضحكة حسين آيت أحمد وبن بلا وقادة جبهة التحرير وغيرهم من التائهين الذين لم يضعوا في اعتبارهم أنّ:

ـ منع جهة ما عن الوصول إلى السلطة مختلف في نتائجه عن الإطاحة بها بالقوّة بعد أن تكون قد وصلت إليها وامتلكت زمام المبادرة والقدرة على التأثير في الجيش والشرطة وغيرهما من المؤسّسات لأنّ مقاومتها بعد أن تكون قد تمكّنت لن يؤدّي إلاّ إلى سيل من الدماء والأصل كفّ الشرّ قبل وقوعه.

ـ المخاطرة بترك الفيس يحتلّ المؤسسة التشريعية تحمل القضاء المبرم على التجربة الديمقراطية الوليدة لأنّها عندها ستعمل على تغيير الدستور والقوانين بما يستجيب لأهدافها في إقامة دولة ثيوقراطية.

ـ وجود الفيس في أعلى هرم السلطة التنفيذية يمكّنها من تغيير القيادة في الجيش

(١) مجلّة المغرب العدد ٩٤ بتاريخ ١ أفريل ١٩٨٨ ص ٣٢، ٣٣.
(٢) مجلّة حقائق العدد ٣٣٢ بتاريخ ٢٤ جانفي ١٩٩١ ص ١٥.

والشرطة بما يخدم أهدافها المذكورة آنفاً وبما يحقّق لها تحييد هاتين المؤسستين في أسوأ الأحوال إن لم تدجنهما وتجعلهما أداتين لتنفيذ أغراضها.

ـ السياسة لا تنبني على حسن النوايا كما أنّ مصائر الأمم لا يمكن أن تكون رهينة وعد من هذا الطرف أو ذاك فالعبرة بالخواتيم ولنا في إيران أبرز مثال على أنّ وصول المتطرّفين إلى الحكم تحت شعار الاختيار الشعبي يحمل قضاء على الشعار نفسه، فلا ديمقراطية لأعداء الديمقراطية ولا ديمقراطية إلا على أنقاض مشروعهم[1] ويمكن أن نضيف لهذا الصنف من التائهين بعض تقنيـي المعرفة في الجامعة ممّن يغيب لديهم كلّ حسّ سياسي أو نقدي فتجدهم ينخرطون في الدفاع عن المتطرّفين بوهم البحث العلمي والدراسة الأكاديمية لتجديد الفكر الإسلامي وتحديثه بآليات إخوانية عمادها كتابات حسن حنفي ومحمّد عمارة ومحمّد الغزالي وفتحي عثمان وغيرهم من عتاة التطرّف والإرهاب.

قال صالح الزغيدي: «إنّ الديمقراطية لا تبنى مع الحركات السلفية ولا تبنى حتّى بدونهم فحسب بل تبنى أساساً ضدّهم وضدّ مشروع دولتهم الفاشية»[2].

---

(١) للتوسّع في الموضوع انظر وجهة نظر أسامة خالد في «الجزائر إلى أين» مركز القادة للكتاب والنشر ط ١ القاهرة ١٩٩٢.

(٢) مجلّة حقائق العدد ٣٣٢ بتاريخ ٢٤ جانفي ١٩٩١ ص ١٧.

الإسلاميون التقدّميون: الوجه والقفا

برزت مجموعة الإسلاميين التقدميين خلال الثمانينات عن طريق بعض النّصوص التي صدرت في جريدة الرأي خصوصاً، وهي نصوص حاول أصحابها إيجاد نوع من التمايز بينهم وبين حركة الاتجاه الإسلامي، وبصدور العدد الأوّل من مجلّة٢١/ ١٥ أصبح لديهم منبر وإطار يطرحون من خلاله فكرهم وآراءهم ومواقفهم. فمن هم؟ ما هي بضاعتهم؟ مصادرهم؟ أصولهم؟ أهدافهم؟ غاياتهم؟ وسائلهم؟ ذاك ما سنحاول الإجابة عنه في هذه الدراسة اعتماداً بالدرجة الأولى على النّصوص التي صدرت في مجلّتهم أو كتبها قادتهم مثل احميدة النيفر الذي يمضي في بعض الأحيان باسم مستعار هو حمزة الأسود[1] وصلاح الدين الجورشي.

كانت هزيمة ١٩٦٧ وفشل النمط الناصري الداعي للاشتراكية والعقلانية أهم أسباب عودة الحركات الإسلامية للظهور في مصر وفي غيرها من البلاد العربية ولم تسلم بلادنا من هذا الأثر. فرغم أنّ النمط الحداثي الذي صاغته دولة الاستقلال بدأ يتأكد ويعطي ثماره إذ خرجت المرأة للعمل ووقع القضاء على مؤسّسات العهد البائد. . . ووحّد التعليم وعصّرت المناهج وشنّت حملات محو الأميّة وأحدثت مؤسّسات جديدة سياسية وثقافية واجتماعية فإنّ الخطاب الإخواني تمكّن من التسلّل واختراق النسيج الاجتماعي، واستطاع بعد عشر سنوات فقط من ظهوره أن يكون العمود الفقري للإسلاميين على اختلاف تنويعاتهم ورقماً في المعادلة السياسية يصعب تجاهله.

سنة ١٩٧٠ بدأت مجموعة من الشباب بإلقاء دروس في بعض مساجد الأحياء الشعبية محورها الأساسي الدعوة إلى الاتّصاف بالخلق الحميد ومعاداة الغرب تلا ذلك إصدار مجلّة المعرفة، وقد تمكّنت هذه المجموعة من استقطاب أعداد كبيرة من الشباب بسهولة كاملة لأسباب متعدّدة من أهمها في نظرنا:

---

(١) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ص ٩٥ الهامش ١٦.

١) غياب البعد الثقافي في عمل المؤسّسة التربوية إذ ضمر مثلاً وجود الشبيبة المدرسية ولم تعد قادرة على ممارسة دورها كإطار يتمكّن فيه التلميذ من الحوار والنّقاش وإبداء الرأي وعقد المباريات الثقافية والرياضية فانعدم بذلك دور المدرسة في صقل المواهب ونشر روح الجماعة، ليجد التلميذ نفسه وهو في سنّ حرجة وحيداً فريسة سهلة الاصطياد من قبل الإسلاميين الذي عملوا بجدّ ومثابرة على تأطيره وتوجيهه، يقول الغنّوشي: «كنت كثيراً ما أختار الكتب وأوزّعها على هؤلاء الطلبة ليهيئوا من خلالها بحوثاً لعرضها في تلك الحلقة لمناقشتها من قبل الجميع، كنت ألاحظ أنّ الطلبة يندفعون في التنافس لنقد تلك الكتب فكنت أغتنم تلك الفرص السانحة لإجراء مزيد من الحوار وتوجيه هذا الحوار باتّجاه زلزلة الفكر الغربي وتقويضه وتثبيت الفكرة الإسلامية مكانه من غير إلحاح كبير ولا توسّع ودون أن أشترط على هؤلاء الطلبة حتّى أن يصلّوا لقد كانوا يدخلون إلى المسجد ولا يؤدّون الصلاة..»[1] إنّ غياب البعد الثقافي والتربوي الشامل في عمل المدرسة أدّى إلى تحوّل التلامذة إلى بدائل من خلالها يثبتون ذواتهم ولا غرو أنّه بنهاية السبعينات وانتقال تلامذة الأمس إلى الجامعة أن يحدث انقلاب في موازين القوى لينحسر وجود الطلبة الدستوريين خصوصاً بعد أحداث قربة وينحسر كذلك المدّ اليساري الذي لا يمكن أن نعتبره إلاّ النبتة التي زرعها مشروع الحداثة ودولة الاستقلال.

٢) ضعف الحزب الاشتراكي الدستوري لاتكائه على الشرعية التاريخية والزعامة الكاريزماتية للرئيس السابق الأمر الذي أدّى إلى غياب البديل/ الأرضية الفكرية التي تسند المشروع الحداثي لدولة الاستقلال، فكلّ سياسة لا تقوم على اقتناع أصحابها بها وقدرتهم على إقناع غيرهم لا يمكن أن تؤدّي إلاّ إلى ضدها ولا يمكن أن تبقى إلاّ ببقاء السلطة التي تسندها.

فخلاء الفضاء الثقافي من المفكّرين الذين يمتلكون القدرة على تبسيط إنجازات الاستقلال ووضعها في سياقها الحداثي وتقديمها لشعب أكثر من نصفه أمّي أدّى إلى اكتساح الساحة من قبل الإسلاميين الذين اعتمدوا السهولة في الخطاب بالتركيز على القيم الأخلاقية مستخدمين في ذلك مصطلحات تعوّد عليها العامّة واستقرّت معانيها لديهم لأنّها تحرّك فيهم مخزوناً نفسياً من المفاهيم الشعبية والمعتقدات الدينية بالجنّة والنّار وعدل عمر... بجانب هذين السببين الرئيسيين نجد أسباباً أخرى متعدّدة من بينها المحاكمات الاستثنائية واجتياح

---

(١) المجلّة عدد ٤٤٣ ص ٣٥ و ٣٦.

المعايير الاستهلاكية والجري وراء السّهولة والربح وتراجع القوى العقلانية وتفكّك نمط الدولة المدنية.

مهما يكن من أمر فإنّ هذه الدروس تعاظم شأنها وأصبحت تجمع آلاف الحاضرين، هذا التضخّم العددي أدّى إلى التفكير في تنظيمه وهيكلته والدخول به إلى ساحة العمل السياسي فظهرت بوادر الخلاف الأولى لتقع محاربة حسن الغضباني أكثر خطباءالحركة تأثيراً يومها وقد وصل الأمر إلى الدعوة لمقاطعة دروسه وإثارة الشبهات حول سلوكه لأنّه يرفض الحزبية والعمل السياسي المباشر يقول في حديث له: «مناهج الإخوان المسلمين دائماً وفي كثير من الأقطار العربية مجلبة للبلاء على الإسلام والمسلمين... وإنّي عندما أتكلّم عن مناهج الإخوان فلست أقصد الفكر ولكنّي أقصد الممارسات الحزبية المقيتة التي يمقتها الإسلام ولا يرضى عنها»[1] ويضيف قائلاً في نفس الحديث: «ولعلّ عين الداء في علاقتي براشد الغنّوشي أنّني لم أكن سهلاً وليّناً لأكون تابعاً له وإذن ليس هناك خلاف إلا معه وليست لي مشكلة مع أيّ كان فيما يسمّى بحركة الاتجاه الإسلامي فقط هناك خلاف زعامي أثاره راشد الغنّوشي بأساليب أربأ بنفسي عن استعمالها وممارستها»[2].

إنّ التجربة الحزبية التي عاشها راشد في سوريا عند انتمائه للبعث السوري أكسبته حسًّا بضرورة التنظّم والتنظيم، فالدروس لا تلقى حسبة لله تعالى بل هي الأرضية التي من خلالها ينتقى أفراد التنظيم المأمول.

هكذا انتقل راشد الغنّوشي من مرحلة الدعوة إلى مرحلة بناء الجهاز وأصبحت «المعرفة» تتطرّق في بعض أعدادها إلى القضايا السياسية الداخلية والخارجية، في هذه المرحلة كلّف احميدة النيفر برئاسة تحرير مجلّة المعرفة بداية من جويلية ١٩٧٧ وبقي إلى أن تمّ إعفاؤه وصدر عدد ماي ١٩٧٨ يحمل إعتذاره عن القيام بالمهمّة ليعوّض بصلاح الدين الجورشي، وفي نوفمبر ١٩٧٨ يصبح راشد رئيس تحرير ويقذف بالجورشي إلى إدارة التحرير وفي ماي ١٩٧٩ يزال اسمه ويغيب ليكتب بعد ذلك مقالاً عن أفغانستان[3] وآخر يردّبه على نقد وجّه له بمناسبة نصّ له عن ظاهرة التديّن في تونس[4] هذه الفترة التي

---

(١) حقائق عدد ١١٣ في ١١/٤/٨٦ ص ٢٤.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المعرفة العدد ٦ السنة ٥ جوان ١٩٧٩.
(٤) المعرفة العدد ٨ السنة ٥ سبتمبر ١٩٧٩.

استغرقت سنتين بدايتها جويلية ٧٧ ونهايتها ٧٩ شهدت تشكّل النواة الأولى لما سيطلق عليه فيما بعد الإسلاميين التقدميين، هذا وقد حاولت القيادة فكّ الاتباط بين كلّ من النيفر والجورشي بتعيين هذا الأخير مكان الأوّل وتشريكه في اللجان السياسية والفكرية[١] ولكنّها فشلت في القضاء على المجموعة التي انتقلت إلى العمل على هامش الحركة من خلال تكوينها لناد لإدارة حوارات حرّة خصوصاً بعد حلّ قيادة العاصمة في ديسمبر ١٩٧٨[٢] وإلحاق مسؤولها بالمكتب التنفيذي[٣] قام هذا النادي بصياغة لوائح فكرية واجتماعية واقتصادية صدرت في العددين ١٢ و ١٣ من مجلّة ٢١/١٥، وقد مثّلت هذه اللوائح الحدّ الأدنى الذي يجمع هؤلاء الذين اصطلح على تسميتهم بالإسلاميين التقدميين منذ أواسط ١٩٨٠.

أسباب خروجهم من حركة الاتجاه

رغم أنّ الإسلاميين التقدميين لم يصرحوا بالأسباب الحقيقية التي أدّت بهم إلى مغادرة الحركة فإنّ قراءة متأنية لنصوصهم كفيلة بفضحهم وكشف ما حاولوا إخفاءه تحت ستار الفكر والنّظر وغير ذلك من المسميات.

حاول الشيخ الحبيب المستاوي عضو اللجنة المركزية للحزب الاشتراكي الدستوري وصاحب مجلّة «جوهر الإسلام» أن يجعل من هؤلاء الدعاة الجدد نصيراً له في مساعيه التغييرية، فقد كان شعاره ندخل الحزب لنغيّره، يروي الجورشي عنه قوله: «نحن كمسلمين لا يجب أن نترك المجال للحزب الحاكم يتصرّف كما يشاء بل ندخل الحزب، اختلفنا معه في ذلك ولكن باستثناء هذا الخلاف السياسي فقد كان يرى فينا أملاً للمستقبل»[٤] رغم هذا الخلاف التقى الطرفان في السيطرة على الجمعية القومية للمحافظة على القرآن الكريم.

رفضت الحركة مقترح المستاوي الذي سيطرح بعد ذلك في الخلاف الذي سيجدّ بين القيادة الممثّلة في راشد الغنّوشي وجماعة احميدة النيفر، رغم أنّ هذا الأخير لم يصرّح أبداً بأسباب خروجه من الحركة فإنّ تتبّع النّصوص التي نشرها كفيلة بكشف المستور.

---

(١) الموقف عدد ٢٧ في ١٧ نوفمبر ١٩٨٤ ص ١٠.
(٢) المقدّمات النظرية للإسلاميين التقدميين ص ١٣.
(٣) الموقف عدد ٢٧ ص ١٠.
(٤) الحركة الإسلامية في تونس، عبد اللطيف الهرماسي بيرم للنشر ط ١ تونس ١٩٨٥ ص ٥٦.

يرى احميدة النيفر أنّ الحركات السياسية الإسلامية الحديثة فشلت في تنفيذ المهام التي طرحتها على نفسها لاتّصافها بعدّة مظاهر إذ «كوّن كلّ قائد/ شيخ باسم مبدأ الإمارة مدرسة طبعها بطابعه وفكره ومزاجه ووراءه أتباع مهزومون في الغالب متمرّدون ومنشقّون أحياناً منحرفون حتماً بعد وفاته هذا ما جرى في الحركات الصوفية وبعدها في جلّ الحركات الإسلامية الحديثة»[١].

بعد هذا بعشر سنوات تقريباً يقول احميدة النيفر: «والذي اختلف فيه مع السيّد الغنّوشي من موقعي كإسلامي تقدّمي هو أنّ الإسلام السياسي عاجز عن أيّ تغيير حقيقي مهما حسنت نواياه وأنّه لن يكون إلاّ أداة قمع وجور إن أمسك بالسلطة والأمثلة على ذلك صارخة اليوم»[٢].

جاء في وثيقة صدرت كقراءة من الداخل لواقع العمل الإسلامي أنّ أسباب الخلاف تعود إلى «التوجّه السريع وغير المدروس من قبل قادة الاتجاه الإسلامي إلى العمل السياسي العلني وما اقتضاه ذلك من تبنّي كلّ الشعارات التي طرحتها المجموعات الليبرالية والديمقراطية منذ أوائل السبعينات مع الظهور في مظهر تجديدي على مستوى الخطاب كمحاولة لتدارك الأوضاع الداخلية حتّى كانت المحاكمات»[٣] هكذا تتّضح الحدود بين قيادة الحركة ومجموعة احميدة.

فالأولى ترى أولوية العمل السياسي وبناء الجهاز وإحكام تنظيمه والدخول إلى الساحة عن طريق التجنيد وإصدار البيانات كشريك له رأي فيما يطرح من خيارات.

والثانية تذهب إلى أولوية العمل العقائدي والثقافي كقاعدة وأرضية لعمل سياسي مثمر يقول احميدة النيفر «إنّ قلب الحقيقة البسيطة يكون بادىء ذي بدء بنشر فكر عقائدي قادر على تفسير الحياة والكون قادر على تنمية الإنسان تنمية كاملة وإيجابية... لذلك فالخطوة الثانية في فكر عقائدي جاد... هو الفكر الإسلامي المعاصر الذي يتحرّك بهدوء في مجتمع تونسي لا يقاوم الإسلام ولكنّه يجهل كثيراً من معالمه وأصوله يتحرّك من أجل مباشرة قضايا النّاس اليومية وإظهار عبقرية الإسلام في حلّها»[٤].

---

(١) المعرفة العدد ٤ السنة ص ٥.
(٢) من أجل لا أتّفق مع السيّد الغنّوشي، الصباح الأسبوعي في ١ جويلية ١٩٨٥ ص ٦.
(٣) من أجل تصحيح الوعي بالذات ص ٢٤.
(٤) المعرفة العدد ٢ السنة ٤ ص ٤.

ترى **الأولى** أنّ الهدف من عملها السياسي هو الاستحواذ على جهاز السلطة أو التأثير فيه من خلال عمل حركي مباشر.

أمّا الثانية فتذهب إلى ما هو أبعد حيث تستهدف التحكّم في آليات المجتمع والسيطرة عليه عن طريق صياغة قواه الفاعلة وتنشئتها وفق منظور محدّد. يقول احميدة النيفر «المجتمع فيه السلطة وممارساتها ومؤسساتها وهذا هو الواقع السياسي لكن وراءه ما هو أهمّ هو الخلفية الثقافية والفكرية هذه الخلفية هي التي تعنينا فالأهمّ هو مناقشة المناهج والتركيبة الفكرية قبل التفاصيل والواجهات»[١] وفي نفس المعنى يقول صلاح الدين الجورشي في حديث له لجريدة «الأهالي المصرية» «نحن تيّار فكري لنا آراء سياسية لكن نطرحها من الجانب النّظري»[٢] هكذا يتّضح جليًا أنّ الخلاف بين الطرفين ليس إلاّ خلافاً في الأولوية والدرجة عكس ما يقع في إيهامنا. فخطابهم لا ينقد في العمق فكر الإخوان إنّما يلامس جوانبه وأطرافه وموقفهم من رفض العمل الحزبي كمجموعة إنّما يصدر عن قناعة بضرورة بقاء الظاهرة الإسلامية السياسية واستمرارية وجودها يقول احميدة «إنّ التخوّف من تشكّل عدد من الإسلاميين في حزب إنّما هو تخوّف على الظاهرة من أن تتلاشى عندما تنفصل عن جذورها باعتبارها حركة تحصين لآليات دفاع المجتمع عن نفسه ووحدته ضدّ كلّ من يقسمه ويفكّكه»[٣].

مشـــروعهـم

لا تسعفنا الأدبيات الصادرة عن المجموعة بالقول إنّ لهم مشروعاً متكاملاً أو نسقاً نظرياً يدعون إليه، كلّ ما هنالك أنّهم شعروا بأنّ الإسلام السياسي الموجود على الساحة ينزع إلى الأخلاقية في خطابه ويفتقر إلى ملامسة مشاكل وقضايا التنمية والديمقراطية والبطالة وهي قضايا أساسية لا تغيير بدون الحسم فيها ولا عمل سياسي بدون إبداء الرأي واقتراح البدائل. تقدّمت هذه المجموعة لملء الفراغ وإكساب الإسلام السياسي برنامجاً يستجيب لطموحات أغلبية فقيرة مادياً وفكرياً، وقد أكّدت المجموعة في أدبياتها «على إمكانيات تلاحم كبير من الطرح الإسلامي المناضل وجماهير عريضة وشابة في الوطن العربي... ما نريد أن نفعل بإسلامنا اليوم في الواقع السياسي الداخلي والعالمي في

---

(١) حديث معه في الرأي عدد ٢٢٩ بتاريخ ١٢ أوت ١٩٨٣ ص ٧.
(٢) الأهالي العدد ١٦٣ السنة السابعة في ٢١ نوفمبر ١٩٨٤ ص ١٠.
(٣) ١٥/ ٢١ العدد ٩ ص ١٤.

العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بعبارة أخرى إنّنا بحاجة إلى بلورة فكر إسلامي معاصر وإديولوجية إسلامية تفهم الواقع الحالي وتقدر أن تفعل فيه»[1].

إنطلاقاً من هذه الأرضية يعمل اليوم الإسلاميون التقدميون على إثارة بعض الإشكاليات والقضايا ودفع النقاش حولها. وقد حفلت الأعداد الخمسة الأولى من مجلتهم بالبعض ممّا ذكرنا من ذلك قولهم أنّ «الناسخ والمنسوخ يعني مواكبة التشريع للتطوّرات النوعية التي تطرأ على تركيبة الواقع»[2] الأمر الذي يعني إمكانية استمرار النسخ وديمومته رغم أنه انتهى بوفاة الرسول ﷺ يقول الباقلاني في حدّه «هو رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي متراخ عنه»[3].

أمّا التوحيد الذي عرّفه إمام الحرمين الجويني بقوله «باب في العلم بالوحدانية، الباري سبحانه وتعالى واحد والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم. . . . والمقصود من عقد هذا الباب إيضاح الدليل على أنّ الإله واحد ويستحيل تقدير الاهين»[4] فإنّه يصبح لديهم «إرتقاء مستمر ونسبي من الواقع إلى المثال عبر الممارسة الجهادية لتقليص مجالات التناقض وتكثيف الإنجازات في الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية فيحصل الاقتراب تدريجياً من المجتمع التوحيدي العادل واللاطبقي الذي يحدث الانسجام بين الإنسان والإنسانية وبينهما معاً والكون العريض»[5].

هكذا تعتمد المجموعة في صياغة مشروعها على التأويل المتعسّف الذي يقارب التزوير فيقع الخروج بالمصطلحات الدينية التي استقرّت في الأنفس وثبتت معانيها إلى معان أخرى بعيدة عنها كلّ البعد فيتأولون الوحي والصلاة وعلم أصول الفقه وصفات الله. . . ويكسبونها دلالات عصرية لا علاقة لها بها فيصبح علم أصول الفقه لديهم أنثروبولوجيا والتوحيد نضالاً من أجل مجتمع لا طبقي وصفات الله كالسمع والكلام صفات يجب أن يعمل الإنسان على تحقيقها في ذاته فيناضل لتتحرّر كلمته. . . يقول صلاح الدين الجورشي عن التأويل أو التفسير كما تحلو له تسميته «هو الإنطلاق من اللّفظ للذهاب إلى أعماق

(١) من حديث احميدة النيفر المذكور سابقاً ص ٦.
(٢) ١٥/ ٢١ العدد ٢ ص ٨١٢
(٣) عن نظرية النسخ في الشرائع السماوية ص ٩.
(٤) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلّة فى أصول الاعتقاد ص ٥٢ و ٥٣.
(٥) ١٥/ ٢١ عدد ٢ ص ١١.

الوجود والنّاس إنّه تحويل الكلمة إلى معنى والمعنى إلى رسالة واديولوجية والاديولوجية إلى إيمان وعمل وينتهي كلّ ذلك إلى ثورة ونهضة وحضارة»[١] هذه الأهداف التي حدّدها بالثورة والنهضة والحضارة تعني لديه «فصل الدولة عن الايديولوجية أي فصلها عن أي حزب ولو كان إسلامياً وندعو إلى شيءأشبه بالتسيير الذاتي للمؤسّسات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية. . . ونكثّف عملنا من أجل أن تستعيد الثقافة الشعبية حيويتها وتأثيرها لتحدّ من ثقافة الدولة والثقافة الرسمية»[٢].

هذه البضاعة على هوانها وعدم تناسقها وانتقائيتها انتهى أمرها بصدور العدد السادس حيث ابتدأت المجلة في التراجع والاقتراب من صنواتها الإخوانية كالمعرفة والمجتمع الكويتية، ولمّا لم يبق لدى المجموعة ما تضيف التفت إمّا إلى البضاعة التي يروّج لها الإخوان كتفسير القرآن وشرح الحديث وشتم المذاهب الحديثة أو إلى نشر مواضيع من نوع من يملك المعرفة يملك العالم أو العنف واللامبالاة وغيرها من المسائل التي لا علاقة لها بالخطّ العام للمجلة الذي يستهدف كما جاء في عددها الأول تجديد الفكر الإسلامي والردّ على التحديات المطروحة على الإنسان المسلم في هذا القرن[٣].

هذا الفقر يجد روافده في:

١) دخول الجماعة ميدان الفكر الإسلامي من غير باب الاختصاص والمعرفة ليقع الخلط بين المفاهيم والمصطلحات ونصل إلى الفوضى التي تعمّ اليوم ما يسمّى «الفكر الإسلامي الحديث» خصوصاً منه ما له علاقة بالحركتين.

٢) اعتماد الجماعة الكلّي على النقل والنسخ عن:

ـ اليسار الإسلامي في مصر، هذا الاتجاه شبيه بما هو موجود لدينا إذ لا يتعاطى السياسة مباشرة إنّما يعمل على تأويل النّصوص وقلب المفاهيم، ومن الجدير بالملاحظة أن أبرز ممثلي هذا التيار هم من المختصين في الدراسات الإسلامية كحسن حنفي الذي أعدّ أطروحة دكتوراه عن أصول الفقه في فرنسا ونشر عدداً من الكتب والمقالات شرح فيها وبيّن موقفه من قضايا متعدّدة استنسخها الجماعة في مجلتهم، ومحمّد عمارة صاحب الأعمال الكاملة لرواد النهضة كالأفغاني وعبده ومحمّد المبارك وغيرهم، وطارق البشري رجل

---

(١) ١٥/ ٢١ عدد ٧ ص ٩٣.

(٢) عدد الأهالي المذكور ص ١٠.

(٣) ١٥/ ١٢ العدد الأوّل ص ٥.

القانون وصاحب الدراسات التاريخية عن مصر الحديثة والحركات السياسية التي عرفتها، بجانب هؤلاء نجد مجموعة الإسلاميين المنتسبين لحزب التجمع الوطني التقدّمي الوحدوي كالشيخ مصطفى عاصي وخليل عبد الكريم المحامي وإلى حدّ ما محمّد أحمد خلف الله.

- لاهوت التحرير وهو حركة فقهية لاهوتية ظهرت في الكنيسة الكاثوليكية بأمريكا اللاتينية، يرى الداعون لهذا المذهب أن تفسير النصّ الديني ليس حكراً على الهيكل الكنسي بل من حقّ المجموعة أن تؤوّل النص وفق منظورها ومصلحتها وتجربتها التاريخية وهو ما يعبّر عنه بقولهم إنّ التاريخ هو مجال الوحي، ظهرت بوادر هذه الحركة منذسنة ١٩٦٩ بالبرازيل هذا وقد تأثّر حنفي بهذه الكنيسة الشعبية وكتب عنها من ذلك دراسة له عن كاميليو توريز الذي سمّاه القديس الثائر، كما أن الجماعة لدينا تأسّوا به وتابعوا خطاه فكتبوا هم كذلك في الموضوع وقد وصل تأثّرهم إلى حدود استعمال مصطلحات كنسيّة فعلم الكلام يصبح لاهوتاً كما جاء في مقال لمحمّد القوماني نشر في ٢١/١٥ العدد ١٤ ص ٣٤.

٣) غلبة الهاجس السياسي لدى الجماعة، فتجدهم يفتّشون لكلّ موقف عن مرتكز نظري ليظهر الخلط والخبط العشوائيين، فمن ناحية يدعون إلى فصل الدولة عن كلّ إديولوجية ومن ناحية أخرى يدعون الدولة إلى القيام بعمل توعوي شعبي في المساجد ووسائل الإعلام الرسمية وغير الرسمية وذلك بتبسيط عقائد الإسلام وشعائره[١].

من جهة يؤكّدون في أدبياتهم على التسيير الذاتي للمؤسّسات ومن جهة أخرى يدعون رئيس الجمهورية إلى تطوير المؤسّسات الإسلامية[٢].

هكذا يغيب التناسق وتفتقد المنهجية لتظهر النتوءات في فكر استوعبه التاريخ وممارسة مقطوعة عن أصولها. إنّ غياب المشروع لدى هؤلاء ليس إلاّ مظهراً من مظاهر غياب البديل لدى الحركات السياسية الدينية التي أثبتت لنا التجربة التاريخية عجزها الكامل عن القيام بأيّ من المهام التي تطرحها على نفسها لتصل في النهاية إلى ممارسة عنف جاهل جهول أمّا ضدّ أبنائها أو ضدّ شعبها وما بالعهد من قدم فأمثلة مصر وسوريا ولبنان وإيران حاضرة في الذهن لأنّ الجراح لازالت تنزف دماء.

---

(١) من رسالة مفتوحة إلى رئيس الجمهورية في ٢١/١٥ عدد ١٥ ص ٤.
(٢) المصدر السابق.

لكل هذا نعتبر أن مجموعة ١٥/٢١ تنويعة جديدة للاتجاه الإسلامي مهما حاولت التمايز أو الافتراق عنه ذلك أنّ ما يجمع بينهما أكثر ممّا يفرّق من ذلك مثلاً اشتراكهما:

أ) في العداء المستحكم لتجربة الحداثة التي عرفها الوطن إثر الاستقلال بقيادة الرئيس السابق الذي يحمل نحوه راشد الغنّوشي نقمة شديدة إذ يعتبر أنّ توحيد التعليم جريمة كبرى ارتكبها بحقّ هذا البلد[١] أمّا احميدة النيفر فإنّه يذهب إلى ما هو أبعد إذ يتساءل «كيف تبدو أزمة الجامعة في بلد كتونس ظهر التعليم الجامعي فيه منذ أقلّ من ثلاثين عاماً وتبنّى نمطاً حضارياً مخضرماً يتبيّن أكثر فأكثر أنّه سبب جلّ تعثّراته»[٢]؟

هكذا يلتقي هذا وذاك في العداء للنمط الحداثي الذي صاغته دولة الاستقلال رغم الإدّعاء بوجود الاختلاف الذي ينفيه راشد من ناحيته بقوله «تكونت نواة صلبة للحركة الإسلامية في تونس في تلك السنوات الأولى من السبعينات ولذلك حتّى الآن فإنّ معظم قادة هذه الحركة هم من خريجي تلك السنوات وهم لايزالون أوفياء لفكرة الإخوان العظيمة التي رسّخناها في نفوس الإسلاميين في تلك الفترة المبكّرة حتى أن هذه الفكرة رغم ما حدث من خلافات بين عناصر كثيرة ممّن ينتمون لتلك المرحلة بقيت قائمة وبقيت معها أواصر المحبّة والوفاء قويّة تجمع الجميع وتربطهم وتمنعهم من الصدام والقطيعة»[٣].

ب) لم تصرّح حركة الاتجاه الإسلامي بقبولها مجلة الأحوال الشخصية إلاّ بعد ضغوط متعدّدة أدّت في النهاية إلى الموقف الذي أعلنه زعيمها في ١٧ جويلية ١٩٨٨. أمّا الإسلاميون التقدميون فإنّهم أعلنوا منذ سنة ١٩٨٥ على لسان صلاح الدين الجورشي أنّ تمسّكهم «بالخط القانوني العام الذي تضمّنته مجلّة الأحوال الشخصية ينبع من أرضية ثقافية وسياسية مغايرة لأرضية السلطة وخطابها»[٤].

هكذا يشترك الطرفان في قبول المجلّة في عمومها لا باعتبارها مكسباً من مكاسب الاستقلال أو محصلة لنضالات شعبنا بل لأعتبارات أخرى علمها عند الله وعندهم.

يبقى في الأخير التأكيد على جملة من الحقائق نوردها باقتضاب:

---

(١) بقايا ذكريات ص ٥٦.
(٢) المجلة عدد ٤٤٣ ص ٣٥.
(٣) الجامع... الجامعة... المجتمع: الصورة وظلالها، الرأي عدد ٢٨٩ في ٥ أكتوبر ١٩٨٤ ص ٤
(٤) المجلة عدد ٤٤٣ ص ٣٦ وحقائق عدد ٧٣ في ٥ جويلية ١٩٨٥ ص ٢٥.

أ) الإسلاميون التقدميون يعتبرون أنفسهم حزب الأحزاب وضمير الأمّة لأنّهم يستهدفون السيطرة على الثقافة الشعبية وآليات المجتمع.

ب) الاختيار الأوفق على المدى المتوسط كما ورد على لسان احميدة النيفر هو «انتماء الإسلاميين كلّ حسب قناعاته السياسية إلى التنظيم الحزبي الذي يرتضيه أو الذي يمكن أن ينشئه مع غيره من التونسيين إن اقتنع بأنّ التشكيلات الموجودة غير قادرة على التجاوب مع رؤاه السياسية»[1].

ج) ممارسة العمل السياسي عن طريق الإندساس والتسرّب وربط الخيوط مع جميع التنظيمات والهياكل الموجودة على الساحة بدءًا بالحزب الحاكم وانتهاء بالمعارضات على اختلاف ألوانها مروراً بالرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان والمجلس الاقتصادي والاجتماعي، وغيرهما في هذا الإطار نفهم الكيفية التي توزّع بها الأدوار.

---

(١) حقائق عدد ٧٣ في ٥ جويلية ١٩٨٥ ص ٢٥.

- حديث صحفي للشيخ محمد الأخوة
- حديث صحفي لعلي العريض
- مقتطف من كتاب للصحبي عتيق

الشيخ محمّد الأخوة

ولد سنة ١٩١٤ درّس بجامع الزيتونة وبمعهد ابن شرف وعظ بالمساجد عشرات السنين، ترأس القائمة الانتخابية لحركة النهضة في انتخابات ٢ أفريل ١٩٨٩ عن دائرة تونس العاصمة.

أجرت معه مجلّة المغرب في عددها ١٤٧ بتاريخ ١٤ أفريل ١٩٨٩ حديثاً من بين ما جاء فيه:

س: ما هو الشيء الذي ترونه في نظام الحكم القائم مخالفاً للتصوّر الذي حدّدتموه للإسلام؟

ج: الأمثلة كثيرة يمكن أن أسوق البعض منها من قبيل الذكر لا الحصر، ففي شهر رمضان مثلاً ينبغي أن يكون الإسلام متجلّياً في الأنهج والمقاهي، وأن يقلع النّاس عن اعتباره فرصة للّهو والمجون كما يحصل في باب سويقة وغيره.
أمثلة أخرى بيع الخمر جهراً لا يمكن أن يقبل بحال من الأحوال، كذلك المشاهد الخليعة في الشواطىء أثناء الصيف، وسهرات ليالي قرطاج[١]، وما يعرض أثناءها من عروض فاضحة تنافي تقاليد وقيم المجتمع الإسلامي.

---

(١) يقصد مهرجان قرطاج الدولي حيث تقام الحفلات والاستعراضات الفنيّة ذات المستوى الرفيع محلية كانت أو دولية.

س: ومؤسّسات الحكم كيف ينبغي أن تكون؟

ج: يجب أن تساير تعاليم الإسلام ويكون ذلك بتغيير القوانين التي لا تتلاءم مع هذه التعاليم ويجب لتحقيق هذا الغرض دراسة هذه القوانين ومراجعتها، أمّا على مستوى التطبيق فينبغي سلوك مسلك التدرّج واعتماد الأساليب المرنة، لأنّ الشيء الذي احتكم وجوده في فترة طويلة لا يمكن إزالته بين ليلة وضحاها.

س: ومن يتعهّد بهذه المهمّة؟

ج: رجال الشرع وعلماء القانون الوضعي، يجتمع هؤلاء لصيانة قوانين ترعى أحكام الشريعة وتستلهم مقاصدها.

س: وماذا عن مسألة تطبيق الحدود؟

ج: الأمر بيد الأمة فإن شاءت أن تطبّق أحكام الله فلها ذلك، ويجب أن أؤكد هنا بأنّ الحدود أحكام قائمة لم تنسخ ولم تتغيّر، قد يتذرّع البعض بأنّها منافية لحقوق الإنسان ولنواميس الحضارة المعاصرة وينقد دعوة المسلمين إلى العودة لتطبيقها لكن هذا الموقف مردود من قبلنا، فالحدود يا سيّدي هي أحكام الله سبحانه وتعالى والله أعلم من خلقه ولو علم أنّها غير صالحة لما أنزلها.

س: حسب رأيكم لو قدّر لتونس أن تكون دولة إسلامية بعد ثلاثين أو أربعين سنة هل يجوز للإمام إعادة النظر فيجيز العبودية إذا اقتضت المصلحة ذلك؟

ج: إذا كان ظرف الحياة يقضي بذلك يجوز له.

س: قضيّة أخرى تستأثر باهتمام الرّأي العام وهي العلاقة بين الإسلام والحريات الفردية ووضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية هل سيعاملون باعتبارهم أهل ذمّة أم ماذا؟

ج: المسلم ما دام يعيش في بلد إسلامي وما دام ملتزماً بتعاليم الإسلام فلا معنى أن يعاكس الإسلام بموجب ما أعطى من حريّة، فكيف يكون ملتزماً ومعاكساً في آن لأنّه بذلك يكون قد ناقض عهده الذي هو الالتزام وعلى المجتمع الإسلامي آنذاك أن يؤدّبه حتّى لا يستفحل شرّه وأن لا يترك حبله على غاربه يفعل ما يريد ويؤثّر في غيره، فالمسلم إذ ما حاد عن الهدى يؤدّب. أمّا الكافر فلا يلزم بسلوك المؤمن لكن عليه أن يرعى حرمة المسلم وأن لا يؤذيه فيما هو مقدّس عنده مثل سلمان رشدي مؤلّف كتاب «الآيات الشيطانية» والذي تعدّى على الإسلام والمسلمين وهتك أقدس ما عندهم ممّا دفع بالكنيسة للومه وتأليف مثل هذه الكتب وتوزيعها هو نشر الفساد في الأرض.

س: وفيما يتعلّق بالأحوال الشخصية؟

ج: مجلّة الأحوال الشخصية ألّفها الشيخ جعيط والوثائق موجودة ولقد راجع كتابه هذا ثلّة من الشيوخ وكان المقصود هو تبسيط القانون لتطبيقه على النّاس، وبعد ذلك أخذ هذا العمل وطوّر في بعض النواحي، لماذا؟ ليتماشى مع قانون فرنسا ومع ما يطبّق على النساء الغربيات. في مسألة تعدّد الزوجات أو الطلاق لا بد من تنقيح مجلّة الأحوال الشخصية وإصلاحها.

س: النقاط التي تخالف التشريع الإسلامي حسب رأيكم هي المتعلّقة بمنع التعدّد والطلاق والتبنّي.

ج: هذه أبرزها ولا سيما التبنّي وهذا أخطر ما فيها...

س: والطلاق يبقى بعصمة الرّجل؟

ج: طبعاً يبقى بيد الرّجل.

س: ما موقفك من الدعوة للمساواة الكاملة بين الجنسين؟

ج: هي محاربة الإسلام أكتفي بهذا القول.

س: جاء في حديث الشيخ راشد الغنّوشي للصّباح سنة ١٩٨٨ أن مجلّة الأحوال الشخصية مقبولة عموماً وفي حديث للشيخ مورو قال نحن ضدّ تعدّد الزوجات وسوف لن تدعو حركتنا للرجوع إليه فما تعليقك على هذين التصريحين؟

ج: ليس لي علم بهما، إن القول بأن المجلّة مقبولة عموماً هو كذلك أمّا تصريح مورو[١] فيلزمه، فالقول بأنّه ضدّ التعدّد بإطلاق أمر غير مقبول فكلّ مطلق يقبل التقييد.

س: خطابك يذكّر بتنظيرات سيّد قطب وأبي الأعلى المودودي ومحمد قطب وعبد القادر عودة...

ج: حشرني الله معهم.

س: ماذا تنتقد في الميثاق؟

ج: ما نصّ عليه من حرّيات فردية لا تتلاءم مع تعاليم الإسلام وكذلك إعلانه بأنّ مجلّة الأحوال الشخصية مكسب لا ينبغي التراجع فيه.

---

(١) عبد الفتاح مورو المحامي أحد مؤسّسي حركة النهضة والشخص الثاني بعد الغنّوشي انفصل عنها بعد جريمة باب سويقة التي ذهب ضحيّتها حارس وشوّه آخر.

س: لو أمضت حركة النهضة بصفة رسمية على الميثاق هل كنت تضع يدك في يدها؟

ج: أنا لا أتحالف ولا أعمل إلاّ مع من تكون مواقفه واضحة في نصرة الإسلام.

س: يعني أنّك لا تقبل أن يكون الأستاذ البحيري[1] عضواً في قائمتك؟

ج: طبعاً لا أقبله في قائمتي لا لشخصه بل لموافقته على ما جاء في الميثاق والذي يعتبر بعض ما جاء فيه حرباً على الإسلام.

علي العريض

ولد سنة ١٩٥٥ حكم عليه بالإعدام خلال محاكمات ١٩٨٦ وبعد السابع من نوفمبر شمله العفو التشريعي العام وهو الناطق الرسمي لحركة النهضة منذ ١١ ديسمبر ١٩٨٩.

فيما يلي مقتطف من حديث له نشر بجريدة «لوطون هبدو» «Le Temps Hebdo» بتاريخ ١٦ أفريل ١٩٩٠.

س: هل أنت مع إغلاق الحانات؟

ج: نعم، إنّ بلداً مسلماً لا يمكن أن يباع فيه الخمر أو يشجّع على استهلاكه، وعلماء الإسلام هم الذين يحدّدون إن كان من الممكن أن يستهلك السياح الأجانب الخمر في بلد مسلم.

س: هل أنت مع إغلاق النزل؟

ج: تدريجياً مع التحوّل إلى الزراعة والصناعة.

س: هل يمكن أن تحصل المرأة على جواز سفر وتسافر وحدها؟

ج: القضاة وعلماء الإسلام يحدّدون شروط ذلك.

س: هل تعتقد أنّ الحجاب واجب؟

ج: نعم فالنساء الذين لا يحملنه يرتكبن ذنباً.

س: هل أنت ضدّ التنظيم العائلي؟

ج: نعم أنا ضدّ التنظيم العائلي وتونس ليست في حاجة إليه.

---

(١) نور الدين البحيري المحامي قيادي بحركة النهضة أمضى الميثاق الوطني وشارك في إعداده نيابة عنها، بعد جريمة باب سويقة انفصل عنها وعمل صحبة مورو وآخرين كالفاضل البلدي وبن عيسى الدمني وغيرهما على تأسيس حركة أخرى تنبذ العنف وترفض الإرهاب وتنهج منهج الاعتدال سلوكاً وممارسة.

الصحبي العتيق

عضو المكتب التنفيذي ومجلس الشورى للحركة والمسؤول عن المكتب الثقافي والاجتماعي والتعبئة.

«فإنّ الدعوة الإسلامية بوصفها أداة التغيير في المجتمع، جديرة بالموالاة والنصرة، والمسلم المتسلّح بوعي عميق للمشكلات المعاصرة يدرك تمام الإدراك أنّ العمل للإسلام لا يكون إيجابياً إلا إذا كان ضمن دعوة واضحة واعية ومنظّمة يتناغم أداؤها ويتفاعل، فعليه حينئذ أن يربط مصيره ومستقبله بمستقبلها ربطاً نهائياً لا يفصمه إلاّ الموت، لأنّها دعوة إنسانية تنبثق عن عقيدة الإسلام الأصلية. فلا يمكن حصرها أو ضبطها فلا يحدّها جنس أو لغة أو وطن وهي أرحب في آفاقها من الدم والأرض. إنّها دعوة تقوم على فكرة وعقيدة ولكنّها لا تصادر الأفكار والعقائد فحسب، فإنّ توقف العدوان فقد تقدّست حرمات الإنسان...

إنّ الانخراط في الدعوة إلى الله هو تحرير ولاء الإنسان انطلاقاً من حمل الأمانة ـ التوحيد ـ كمشروع حضاري شامل يهدف إلى:

ـ التبشير بمجتمع جديد ينبني على قاعدة التوحيد.
ـ النهوض بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
ـ تعرية الباطل بكلّ أشكاله ومظاهره.
ـ العمل على أسلمة المناخ والبيئة التي تحيط بالإنسان.
ـ طرح المشروع الإسلامي باعتباره الحلّ الحتمي وملاذ المجتمعات الإنسانية.
ـ لهذا وغيره يكون الانتماء لصفّ الدعاة ضرورة شرعية واقعية.
ـ عن كتاب «مفاهيم تربوية إسلامية».
ـ نشر دار السنابل للثقافة والعلوم.
ـ تونس ١٩٨٩ الصفحات ٩٤ و ٩٥.

قائمة المراجع

ـ أ ـ

إسماعيل (د. شعبان محمّد)
ـ نظرية النسخ في الشرائع الإسلامية السابقة
مطابع الدجوي القاهرة ١٩٧٧ .

ـ ب ـ

الباقوري (أحمد حسن)
ـ بقايا ذكريات
مركز الأهرام للترجمة والنشر ط ١ القاهرة ١٩٨٨ .

ـ ج ـ

الجويني (إمام الحرمين)
ـ كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد.
تحقيق محمّد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد نشر مكتبة الخانجي ط ١ القاهرة ١٩٥٠ .

ـ ح ـ

حنفي (حسن)
ـ الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١
مكتبة مدبولي القاهرة ١٩٨٩ .

ـ خ ـ

خلاف (عبد الوهاب)
ـ علم أصول الفقه
دار القلم ط ١٠ الكويت ١٩٧٢

ـ ر ـ

أبوريّة (محمود)

ـ أضواء على السنّة المحمدية
دار المعارف ط ٥ القاهرة ١٩٨٠

ـ ز ـ

الزرقاني
ـ الزرقاني على الموطأ
طبعة القاهرة
زيد (د. مصطفى)
ـ المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي.
دار الفكر العربي ط ١ القاهرة ١٩٥٠

ـ س ـ

السعيد (د. رفعت)
ـ حسن البنّا من؟ كيف؟ ولماذا؟
مكتبة مدبولي القاهرة ١٩٧٧

ـ ش ـ

الشابي (أنس)
ـ التطرّف الديني في تونس نقد الفكر والممارسة
نشر دار لابراس ط ١ تونس ١٩٩١
ـ من ينتهك حقوق الإنسان في تونس.

ـ ض ـ

أحمد ابن)
ـ إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان.
الدار التونسية للنشر ط ٢ تونس ١٩٩٠

ـ ع ـ

ابن عابدين
ـ رد المحتار على الدرّ المختار.
دار إحياء التراث العربي
ابن عاشور (الشيخ محمد الطاهر)
ـ التحرير والتنوير.

طبعة الدار التونسية للنشر .
ـ مقاصد الشريعة الإسلامية .
الشركة التونسية للتوزيع تونس ١٩٧٨ .
العشماوي (المستشار محمد سعيد)
ـ أصول الشريعة
دار سينا للنشر ط ٣ القاهرة ١٩٩٢ .
ـ الإسلام السياسي
دار سينا للنشر ط ٢ القاهرة ١٩٩٢ .
ـ جوهر الإسلام .
دار سينا للنشر ط ٢ القاهرة ١٩٩٢ .
عمر (عبد الفتّاح وقيس سعيد)
ـ نصوص وثائق سياسية تونسية .
نشر مركز الدراسات والبحوث بكليّات الحقوق والعلوم السياسية تونس ١٩٨٧ .
أبو العينين (د. بدران)
ـ الشريعة الإسلامية، تاريخها ونظريّة الملكيّة والعقود
نشر شباب الجامعة الإسكندرية دون تاريخ .

ـ غ ـ

غارودي (روجي)
ـ الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها .
ترجمة د. خليل أحمد خليل، دار عام ألفين ط ١ باريس ١٩٩٢ .

ـ ق ـ

القرضاوي (يوسف)
ـ الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرّف .
سلسلة كتاب الأمّة العدد الثاني ط ٣ قفر ١٤٠٢ هـ .
قطب (سيّد)
ـ معالم في الطريق .
دار الشروق ط ٨ القاهرة ١٩٨٠ .

ـ ل ـ

لوستك (إيان)

ـ الأصولية اليهودية في إسرائيل .
ترجمة حسني زينة مؤسّسة الدرسات الفلسطينية ط ٩ بيروت ١٩٩١ .

ـ م ـ

المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية
ـ موسوعة الفقه الإسلامي .
دار الكتاب المصري القاهرة ١٩٩٠ .

ـ ن ـ

النجّار (عبد المجيد)
ـ خلافة الإنسان بين الوحي والعقل .
دار الغرب الإسلامي ط ١ بيروت ١٩٨٧ .

ـ هـ ـ

هويدي (فهمي)
ـ التديّن المنقوص .
مركز الأهرام للترجمة والنشر ط ٢ القاهرة ١٩٨٨ .

الفهـــرس

Mouyn